Manẓūmat al-Tafsīr

Por ʿIzz al-Dīn ʿAbd al-ʿAzīz bin ʿAlī al-Makkī al-Zamzamī al-Šāfiʿī (m.976/1568)

Presentación

Sobre el autor

ʿIzz al-Dīn ʿAbd al-ʿAzīz bin ʿAlī al-Makkī al-Zamzamī al-Šāfiʿī. Era originario de una pequeña ciudad llamada al-Bayḍā' cerca de Šīrāz en Persia. Su familia era conocida por el epíteto de al-Zamzamī pues su antepasado ʿAlī bin Muḥammad había venido a Makka en el año 730/1330 y trabajó de ayudante del *šayj* Sālim bin Yāqūt, el responsable del manantial de Zamzam. Cuando este vio que era buen musulmán, honrado y trabajador, le dio la responsabilidad de cuidar del manantial de Zamzan y fue algo que pasó a sus hijos.

El *šayj* ʿAbd al-ʿAzīz nació alrededor del año 900/1495 en Makka. Dijo Mirdād:

Cogió el conocimiento de los grandes sabios, y era serio y esforzado hasta que llego a ser uno de los grandes expertos en numerosas disciplinas y uno de los profesores reconocidos. Se hizo famoso hasta que la gente acordó que era singular en sus cualidades y superior a sus contemporáneos.

Mencionó su hijo que entre sus profesores destaca el gran Zakariyā al-Anṣārī, conocido como *šayj al-islam* y alumno privilegiado de Ibn Ḥaŷar.

ʿAbd al-ʿAzīz al-Zamzamī era conocido por su poesía y escribió varios libros, entre ellos:

1. *al-Fatḥ al-mubīn fī madḥ šafīʿ al-muḏnibīn*, una poesía en alabanza del Profeta (saw).
2. *al-Fatḥ al-tāmm fī madḥ sayyid al-anām*, otra poesía en alabanza del Profeta (saw).
3. *Fayḍ al-ŷūd fī šayyabatnī Hūd*, una explicación del ḥadīṯ de al-Tirmiḏī y otros en el que los Compañeros preguntan por el pelo canoso del Profeta (saw) y este responde: "*Hūd*, *al-Wāqiʿa*, *al-Mursalāt* y *ʿammā yatasā'alūn* volvieron mi pelo blanco".
4. Un comentario de los *Maqāmāt* de al-Ḥarīrī.
5. Una selección de *fatwā*s.
6. Una rima sobre los principios de *tafsīr*, que es la que aquí aparece traducida.

Entre sus alumnos están:

- Ibrāhīm al-Ṭabarī (m.1024), juez en Makka y gran literato. Revisó todo lo que memorizó con al-Zamzamī y este le dio *iŷāza*.
- Aḥmad bin ʿAbd Allāh al-Ṭabarī (m.1003), asceta y cercano a al-Zamzamī.
- Ṣalāḥ al-Dīn al-Qurašī (m.980), distinguido hombre de letras y lingüista. Estudió con al-Zamzamī.

- Su hijo Muḥammad (m.1009), uno de los grandes sabios de Makka de su tiempo.

Sobre *Manẓūmat al-Tafsīr*

Esta rima es de 158 versos, con un estilo fácil y simple. Sin embargo, el contenido en sí es poco asequible, ya que intenta incluir mucha información en muy poco espacio.

Parte de la razón por la que es tan denso es que está basado en la sección de *tafsīr* de un pequeño libro por al-Suyūṭī (911/1505) titulado *al-Nuqāya*. Este libro por al-Suyūṭī contiene introducciones muy resumidas (26 páginas en mi edición) de trece disciplinas de estudio: (i) teología; (ii) principios de exegesis (*tafsīr*); (iii) metodología de *ḥadīṯ*; (iv) principios legales; (v) herencia; (vi) gramática; (vii) morfología; (viii) estructura elocuente; (ix) metáforas; (x) elegancia expresiva; (xi) anatomía; (xii) medicina; (xiii) sufismo.

Al-Suyūṭī escribió un comentario del libro titulado *Itmām al-dirāya li-qurrā' al-nuqāya*, el cual también es muy resumido pues explica todas estas ciencias en 182 páginas (según mi edición). Parece que al-Zamzamī utilizó tanto *al-Nuqāya* como su comentario, pues da varios ejemplos que aparecen en el comentario pero no en el texto de *al-Nuqāya*. Aun así, la rima omite muchos de los detalles mencionados en el comentario.

En la sección de *tafsīr*, al-Suyūṭī indica que escribió un libro más amplio sobre el tema titulado *al-Taḥbīr fī ʿilm al-tafsīr*, y no hace alusión a su libro más conocido sobre estudios Qur'anicos, *al-*

Itqān fī ʿulūm al-Qur'ān, lo cual seguramente indica que primero escribió *al-Taḥbīr*, luego *al-Nuqāya* y su comentario, y más tarde *al-Itqān*.

Volviendo a la rima de al-Zamzamī, no le he encontrado ningún título particular. Mirdād (p.258) se refiere a él como *Manẓumat fī 'l-tafsīr* (rima sobre *tafsīr*) y al-Zarkalī (IV/23) *Naẓm ʿilm al-tafsīr* (rima sobre el conocimiento de *tafsīr*).

Esta rima está dividida en una introducción, seis secciones y un epílogo. La estructura es la siguiente:

- Introducción general, introducción a la estructura del libro, definición del Qur'ān, *sūrah* y *āyah*.
- Primera parte sobre cómo fue revelado: lo revelado en Makka y en Madīna, lo revelado de noche y de día, y así.
- Segunda parte sobre la transmisión del Qur'ān y sus recitaciones.
- Tercera parte sobre algunas reglas básicas relacionadas a la recitación del Qur'ān.
- Cuarta parte sobre las palabras del Qur'ān: lo arabizado, la metáfora, y cosas parecidas.
- Quinta parte sobre metodologías de interpretación legal, como lo general y lo específico, lo implícito, y cosas por el estilo.
- Sesta parte sobre estructura y técnicas retóricas.
- Finalmente, un epílogo que identifica a personajes mencionados en el Qur'ān.

El libro cubre muchos temas de manera muy resumida y da un conocimiento básico y fundamental de las varias disciplinas

necesarias para poder interpretar el Qur'ān, lo cual es útil para todo alumno. Sin embargo, dado su estilo denso y resumido, es muy difícil de entender sin un comentario.

Este es el único texto clásico introductorio sobre estudios Qur'ānicos que he encontrado, y en ese sentido tiene mucho valor para alumnos principiantes en esta especialidad.

Comentarios de *Manẓūmat al-Tafsīr*

Este libro tiene varios comentarios que conozco:

1. *Manhaŷ al-taysīr ilā ʿilm al-tafsīr* por Manṣūr al-Baṭlāwī (m.1014/1605). Fue mencionado por Nuwayhiḍ en *Muʿŷam al-mufassirīn* (II/688) pero no lo he visto.
2. *Nahŷ al-taysīr ʿalā naẓm al-tafsīr* por Muḥsin bin ʿAli al-Musāwī (m.1354/1935) que es una de las fuentes principales de mis anotaciones.
3. *Fayḍ al-jabīr wa julāṣat al-taqrīr* de ʿAlawī bin ʿAbbās al-Malikī (m.1391/1971), y este es un supracomentario del comentario de al-Musāwī que también se ha utilizado mucho en este comentario.
4. Notas de Muḥammad Yāsīn al-Fādānī (m.1410/1990) sobre *Fayḍ al-jabīr*, también utilizados aquí.
5. *al-Taysīr šarḥ manẓūmat al-tafsīr* de Muḥammad Yaḥyā bin Amān al-Ḥanafī (m.1387/1967). Fue imprimido en 1355/1936 pero tampoco lo he visto.

6. *Taysīr al-ʿasīr min ʿulūm al-tafsīr* de Muḥammad Ḥabīb Allāh al-Šinqīṭī (m.1362h) que luego él mismo resumió en *Taqrīb al-taysīr*. No he visto ninguno de los dos.[1]

Todos estos comentaristas son de Makka o se asentaron en ella, y parece que esta rima más que nada tuvo difusión en Makka, aunque ahora también es estudiada en escuelas religiosas de Turquía.

Método del comentario

Mis principales fuentes han sido los comentarios de la rima de al-Zamzamī por al-Musāwī, al-Mālikī y al-Fādānī, pues fueron publicados juntos.

Otros libros sobre estudios Qur'ānicos son *al-Taḥbīr* de al-Suyūṭī y -ocasionalmente- *al-Itqān*; *al-Burhān* de al-Zarkašī; la introducción de Ibn Ŷuzzay a su comentario del Qur'ān.

Para algunas discusiones sobre metodología de interpretación he utilizado libros de *uṣūl* como *Taqrīb* de Ibn Ŷuzzay, *Tanqīḥ* de al-Qarāfī, o *Marāqī 'l-suʿūd* y sus comentarios

Para información sobre recitaciones he utilizado *al-Muyassar* de Jārūf; *Mujtaṣar šawwāḏ al-Qur'ān* de Ibn Jāluwayhi; y *al-Muqniʿ* de al-Dānī.

Para biografías de recitadores he utilizado *Maʿrifat al-qurrā' al-kibār* de al-Dhahabī y *Ğāyat al-nihāya* de Ibn al-Ŷazarī.

---

[1] Ver al-Ḥabašī, *al-Dalīl al-mušīr*, p.76; al-Šinqīṭī, *Zād al-muslim*, 1/155.

Para lengua he utilizado *Lisān al-ʿarab* de Ibn Manẓūr y el diccionario de Julio Cortés, además de textos sobre retórica como *al-Jawhar al-maknūn* y sus comentarios.

También he pedido a ayuda a profesores y compañeros a los que estoy muy agradecido, entre ellos šayj Akram al-Nadwī, šayj Yūsuf Ríos, Dr. Ibrāhīm Harvey, šayj Muḥammad Usāma, y šayj Qāḍī Ḥusayn -que Dios los cuide.

Comienzo

En el nombre de Allah, el Compasivo, el Misericordioso

	Comienzo
1	Bendito sea quien reveló el Criterio Divino al Profeta perfumado de cualquier impureza
2	Muḥammad -que las bendiciones y paces siempre le cubran a él
3	y a su familia y Compañeros.[2] Prosiguiendo: Esto[3] son como perlas, un collar.[4]
4	Lo reuní en forma de conocimiento sobre el *tafsīr* cómo algo básico para quien no sabe.
5	Lo hice en una rima singular tomado de la *Nuqāya*[5] puliendo la rima hasta el límite.
6	A Allah pido que me guíe y me ayude pues Él es quien guía y ayuda.

[2] Empezó con la mención 'en el nombre de Allah', luego alabó a Allah, y luego mando bendiciones sobre el Profeta (saw), su Familia y sus Compañeros, como es costumbre desde los primeros autores. Ya el imām Muslim empezó su *Ṣaḥīḥ* con una combinación de 'en el nombre de Allah', alabar a Allah y mandar bendiciones sobre el Profeta (saw).
[3] O sea, el tema de las ciencias del Qur'an.
[4] Aquí el autor alaba su propia obra la cual considera preciosa como un collar de perlas.
[5] *Al-Nuqāya* es un libro por al-Suyūṭī que en 26 páginas cubre trece temas de estudio. Para más detalles ver Presentación, 'Sobre *Manẓūmat al-Tafsīr*'.

Definición de la disciplina del *tafsīr*

7	Una disciplina en la que se investigan los estados de nuestro Libro en relación a su revelación
8	y parecido.[6] En cincuenta y cinco se restringen sus categorías,[7] con certeza
9	que se contienen en seis collares,[8] y después se vuelve a la conclusión.
10	Pero antes de eso se necesita una introducción indicativa de lo que debe ser especificado.[9]

[6] O sea, el *tafsīr* es una disciplina donde se estudia diferentes temas relacionados al Qur'an, entre ellos como fue revelado.

[7] En el comentario de *al-Nuqāya*, al-Suyūṭī lo hizo cincuenta y cinco categorías, pero también mencionó que en *al-Taḥbīr* lo hizo alrededor de cien categorías. En realidad, estas categorías no tienen una limitación exacta, ya que de cada categoría se pueden sacar otras categorías, y así.

[8] Collares aquí es metafórico y se refiere a secciones. Dijo al-Musāwī: El autor comparó cada grupo de cuestiones con collares por su valor. Dijo al-Fādānī: Comparó la cuestionas valiosas con las joyas valiosas.

[9] O sea, el libro empieza con una introducción especificando y definiendo algunos conceptos fundamentales, y luego seis secciones, seguido por una conclusión.

Introducción

11	Aquello[10] es lo que a Muḥammad fue revelado; y de ello,[11] la inimitabilidad ocurre con una *sūra*; [12]

---

[10] Aquello, o sea el Qur'an.
[11] O sea, y del Qur'an.
[12] Esta es la definición del Qur'ān que es lo que fue revelado al Profeta Muḥammad (saw). Dijo al-ʿAlawī al-Šinqīṭī en *Marāqī 'l-suʿūd*:

لَفْظٌ مُنَزَّلٌ عَلَى مُحَمَّدِ   لِأَجْلِ الإِعْجَازِ وَلِلتَّعَبُّدِ

Expresión revelada a Muḥammad
por su inimitabilidad y para ser una forma de devoción

Dijo Muḥammad al-Amīn al-Šinqīṭī en su comentario de *Marāqī 'l-suʿūd* titulado *Naṯr al-wurūd* (I/90): "Quiere decir que el Qur'ān es la expresión que incluye los significados deslumbrantes, que fue revelado a Muḥammad (saw) para mostrar la incapacidad humana de producir una *sūra* equivalente, y para que se haga devoción con su lectura. [El autor] solo mencionó estas razones sabias a pesar de que hay otras razones sabias como reflexionar sobre sus *āyāt* y actuar de acuerdo con él, porque basta con los dos primeros para demostrar su particularidad. Eliminó con su dicho 'revelada' aquello que no es revelado, como los dichos proféticos, pues sus palabras no fueron reveladas. Eliminó con su dicho 'a Muḥammad' otros libros divinos como la Tora o el Evangelio. Eliminó con su dicho 'por su inimitabilidad' los *ḥadīṯ*es divinos como su dicho –magnífico y exaltado: 'Yo soy como Mi siervo cree que soy' el *ḥadīṯ*… [al-Bujārī y Muslim] pues no es inimitable. Eliminó con su dicho 'para ser una forma de devoción' las *āyāt* cuya lectura fue abrogada."
Una definición un poco diferente es la del granadino Ibn Ŷuzzay. Dijo en *Taqrīb al-wuṣūl* (p.102): "Queremos decir con ello el Qur'ān escrito entre las dos portadas del *muṣḥaf* transmitido hasta nosotros por transmisiones múltiples (*mutawātir*) con una recitación conocida. Decimos 'escrito entre las dos portadas del *muṣḥaf*' porque ese es el acuerdo al que llegaron los Compañeros y quienes vinieron después, y lo que este fuera de ello no es Qur'ān. Y nuestro dicho 'transmitido por transmisiones múltiples (*mutawātir*)' para prevenir la inclusión de *āyāt*

12	Y la *sūra* es una parte [del Qur'ān] titulada.[13] Tres *āyāt* es indicación de su mínimo.[14]
13	Y la *āyah* es una parte separada

que no están en el *muṣḥaf* que fueron transmitidas por individuos. No son una prueba según Mālik porque no fueron transmitidas como el Qur'ān en forma de *mutawātir*, aunque Abū Ḥanīfa las trata como narraciones singulares. Nuestro dicho 'con una recitación conocida' queremos decir las siete recitaciones o aquello que es como ellas o parecido a ellas en fama y autenticidad de transmisión, como la recitación de Yaʿqūb o Ibn Muḥayṣin, y para prevenir con ella la inclusión de las recitaciones irregulares.

La inimitabilidad del Qur'ān. Este es un concepto muy importante. Dijo al-Zarkašī en *al-Burhān* (II/101): "Dijo al-Jaṭṭābī en su libro –y es la opinión de la mayoría de los sabios investigadores– que su inimitabilidad es desde el punto de vista de su elocuencia." Aunque también mencionó otras posibles facetas, como su organización, como informar de cosas que van a suceder, o historias pasadas con detalles que un humano no podría saber.

Dijo al-ʿAlawī al-Šinqīṭī en *Našr al-bunūd* (I/80): Ibn al-Humām tomó la opinión de que la inimitabilidad no es un objetivo de la revelación, sino que la revelación es para reflexionar y pensar, mientras que la inimitabilidad es secundario.

[13] Hay varias opiniones sobre el origen lingüístico de la palabra *sūra*: (i) viene de *sūra* con el significado de casa, en el sentido de que es como una casa independiente y separada; (ii) viene de *sūra* con el significado de honor, ya que el Qur'ān ha sido honrado por Allah; (iii) viene de *su'ra*, que quiere decir parte, pues es una parte del Qur'an.

En la definición dada por al-Zamzamī, quiere decir que una *sūra* es una parte del Qur'ān que tiene su propio título, lo que nosotros llamaríamos un capítulo. Dijo al-Musāwī (*Nahŷ*, p.54): 'Titulada', quiere decir que sea nombrada con un nombre particular por indicación del Profeta (saw) en el sentido de que se mencione por ese nombre y es conocida así. Esa es la definición de al-Kāfīŷī y es la opinión preferible.

[14] O sea, la *sūra* más corta son tres *āyāt*, como *Sūrat al-Kawṯar* o *Sūrat al-ʿAṣr*. Según esta definición la *basmala* no es parte de la sūra.

	de palabras del [Qur'ān].[15] Lo inferior
14	de ello es, según la opinión que lo dice, *tabbat*, y lo superior es aquello que viene de Él sobre Él.[16]
15	Si no está en lengua árabe se prohíbe

[15] En el sentido lingüístico, la palabra āyah quiere decir indicación. Se dice que es porque la āyāh del Qur'ān guía a la verdad. También se dice porque indica la unidad de una parte del texto. Otra opinión es que quiere decir un grupo, pues una āyah son un grupo de palabras.
Pero la definición de *āyah* en el contexto del Qur'ān es lo que podríamos traducir como 'verso'. Puede ser muy corto, desde una frase muy corta como (وَالعَصْرِ) 'Por el tiempo'; o muy largo como Q2:282.

[16] Tras definir la *āyah*, al-Zamzamī analiza el tema de si partes del Qur'ān son mejores que otras. Dijo al-Zarkašī en *Burhān* (I/438): "Šayj Abū 'l-Ḥasan al-Ašʿarī, Qāḍī Abū Bakr [al-Bāqillānī], Abū Ḥātim bin Ḥibbān y otros tomaron la opinión de que no hay superioridad de una parte sobre otra porque todo es la palabra de Allah, e igualmente no hay superioridad entre sus nombres divinos." Sin embargo, la mayoría tomó la opinión de que algunas partes del Qur'an tienen superioridad sobre otras porque hay ḥadīṯes que lo indican, como el ḥadīṯ narrado por al-Tirmiḏī que el Profeta (saw) dijo a Abū Hurayra: "¿Te gustaría que te enseñase una *sūra* cuyo equivalente no ha sido revelado ni en la Torah, ni en el Evangelio, ni en los Salmos, ni en el Qur'ān?" Y luego le enseñó *al-Fātiḥa*. Hay ḥadīṯes que indican la virtud particular de *Āyat al-Kursī*, *Sūrat al-Baqara*, *Sūrat Āl ʿImrān*, *Sūrat al-Mulk*, *Sūrat al-Ijlāṣ*, y más. Dijo al-Suyūṭī en *Itmām al-dirāya* (p.22): "Esto fue lo que mencionó ʿIzz al-Dīn bin ʿAbd al-Salām y está basado en que hay superioridad entre *āyāt* y *sūrah*s, y es lo que correcto según la mayoría como Isḥāq bin Rāhuwayhi, al-Ḥalūmī, al-Bayhaqī y [Abū Bakr] Ibn al-ʿArabī. Dijo al-Qurṭubī: Es la verdad sobre la que están de acuerdo la gran mayoría de los sabios y teólogos."
La explicación de la superioridad es un tema de *iŷtihād*, y la idea de que *tabbat* es inferior mientras que las *āyāt* donde Allah habla sobre si mismo es la opinión de al-ʿIzz bin ʿAbd al-Salām y es la opinión más dominante.

	su recitación, y que se traduzca;[17]
16	Igualmente [recitar] su significado,[18] y que se explique

[17] O sea, no está permitido recitarlo en un idioma que no sea árabe, y no está permitido traducirlo. Al-Zarkašī dice (*Burhān*, I/465): "Se ha establecido el consenso de que se debe recitar en su forma original (o sea, árabe) a la cual está relacionada su inimitabilidad, pues no se puede traducir." Con esto quiere decir que el Qur'ān es un libro árabe, y no se debe traducir y pensar que la traducción es el equivalente al verdadero Qur'ān.
Sin embargo, Abū Ḥanīfa sostenía que se puede recitar una traducción del Qur'ān en la oración. Dijo Muḥammad en *al-Aṣl* (I/16): "Dijo Abū Ḥanīfa: Si comienza su oración en persa y recita en ella sabiendo árabe, su oración es válida. Dijeron Abū Yūsuf y Muḥammad: No es válida al menos que no sepa árabe". Añadió al-Sarajsī en *al-Mabsūṭ* (I/37): "Si recita en su oración en persa, eso está permitido según Abū Ḥanīfa (ra) aunque es *makrūh*. Y según ellos dos, no está permitido si sabe árabe; y si no lo sabe está permitido."
El resto de las escuelas, sin embargo, no aceptó la posición de Abū Ḥanīfa y sus alumnos, pues para ellos el Qur'ān, particularmente en ritual, debe ser el Qur'ān original y no una cruda traducción humana de la revelación divina. Así pues, cuando Mālik fue preguntado sobre un extranjero que no sabe el Qur'ān que quiere rezar, respondió: "Debe aprender". Los dos alumnos de Mālik, Ašhab e Ibn al-Qāsim, decían que debía recordar a Allah hasta que aprenda (ver Ibn Abī Zayd, *Nawādir*, I/177-178).

Pero fuera del contexto de transmisión y recitación ritual del Qur'ān, las traducciones están permitidas. Dijo al-Zarkašī (*Burhān*, I/466): "Vi en lo que escribieron algunos imāmes tardíos que la prohibición de traducción es específico para la recitación. Pero su traducción para la práctica está permitido por necesidad." O sea, la traducción del Qur'ān para educar a la gente está permitido por necesidad, ya que todos los musulmanes tienen la necesidad de entender la revelación pero no todos pueden aprender árabe.
[18] O sea, igual que está prohibido traducir el Qur'ān, también está prohibido trasmitirlo por significado. Esto no se refiere a lo que hacen algunos comentaristas del Qur'ān cuando repiten una *āyah* con lenguaje

más simple, pues eso es explicación. A lo que se refiere es a la idea de que el Qur’ān es la palabra de Allah que no puede ser cambiada en lo más mínimo, y si alguien transmite cambiando las palabras está cambiando el Qur’ān, aunque el significado parezca el mismo.

	según opinión, no explicación;[19] así que ajusta.[20]

[19] Aquí al-Zamzamī menciona dos tipos de explicación del Qur'ān: (i) *tafsīr* según la opinión preconcebida, que está prohibido; y (ii) *ta'wīl* del Qur'ān, que está permitido. Al-Suyūṭī atribuyó esto a al-Māturīdī (*al-Taḥbīr*, p.38) y dijo: "Tafsīr es declarar certeza absoluta sobre el significado de la palabra y es hacer testimonio sobre Allah que quiere decir eso con la palabra. Y si hay una prueba concluyente de ello, es válido; y si no, es *tafsīr* según la opinión preconcebida y está prohibido. *Ta'wīl* es dar preferencia a una posible interpretación sin declarar certeza absoluta y sin hacer testimonio sobre Allah." Sin embargo, al-Māturīdī no dice que uno esté permitido y otro prohibido, sino que dice simplemente (*Tafsīr*, I/1): "*Tafsīr* es dar una posibilidad nada más, y *ta'wīl* es dar diferentes posibilidades."

Sin embargo, otros sabios ven *tafsīr* como algo más amplio. Dijo el gran lingüista y comentarista del Qur'ān Abū Ḥayyān de Granada (*Baḥr*, I/121): "*Tafsīr* es una disciplina donde se investiga (i) como pronunciar las palabras del Qur'ān, (ii) sus indicaciones, (iii) sus implicaciones por unidad o (iv) en conjunto, (v) sus significados que se entienden en conjunto, y (vi) cosas que completan eso."

1. 'como pronunciar' se refiere a lo relacionado a la recitación del Qur'ān, tanto las recitaciones variantes como las reglas de *taŷwīd*.
2. 'sus indicaciones' se refiere a la etimología.
3. 'sus implicaciones por unidad' se refiere a la morfología (*ṣarf*).
4. 'en conjunto' se refiere al análisis gramático (*naḥw*).
5. 'sus significados' se refiere a la retórica (*balāğa*).
6. 'cosas que completan eso' se refiere a cosas como abrogación, el contexto de revelación, explicaciones del Profeta (saw), explicaciones de algunos Compañeros y Sucesores.

Esta es la definición favorita de al-Suyūṭī (*Taḥbīr*, pp.36-37), pues esta definición deja claro lo que uno necesita saber para poder explicar el Qur'ān: lo primero es entender el Qur'ān lingüísticamente, y luego utilizar las otras herramientas del *mufassir* (comentarista) como los ḥadīṯes y los dichos de los Compañeros para poder contextualizar el significado lingüístico.

[20] Al-Zamzamī dijo esto para completar la rima.

Primera parte sobre lo relacionado a su revelación temporal y geográfica, y son doce categorías[21]

Primera y segunda: Makkī y Madanī

17	Makkī es lo que antes de la *hiŷra* fue revelado y Madanī es después.[22] Si preguntas,[23]
18	Madanī es: (i y ii) las dos primeras del Qur'ān[24] con

[21] Esta sección está dedicada a cuando fueron reveladas diferentes partes del Qur'ān. Esto ayuda para conocer la cronología de revelación y es parte del proceso de descubrir las 'causa de la revelación' (*asbāb al-nuzūl*), lo cual ayuda a entender el verdadero significado de la *āyah*.

[22] Makkī significa 'de Makka' y Madanī significa 'de Madīna'. Esta división es fundamentalmente para separar (i) lo que fue revelado cuando el Profeta (saw) vivía en Makka antes de la *hiŷra*, de (ii) lo que fue revelado cuando el Profeta (saw) había emigrado a Madīna después de la *hiŷra*. Y eso es así aún cuando el Profeta (saw) recibió revelación estando fuera de Makka o de Madīna.
Dijo al-Suyūṭī (*Taḥbīr*, p.42): "Son dos categorías importantes pues a través de ello se sabe que el abrogador es posterior al abrogado."

[23] O sea, si quieres saber. Dijo ʿAlawī (p.83): "Debes saber que conocer el Makkī y el Madanī tiene beneficios, entre ellos conocer la cronología del abrogador y lo abrogado; y entre ellos conocer el orden en el que fue revelado el Qur'ān. Algunos Compañeros (ra) prestaban particular atención a eso, entre ellos nuestro señor ʿAlī (ra), ʿAbd Allāh bin Masʿūd e Ibn ʿAbbās."

[24] Dijo al-Musāwī (p.83): "Las dos son al-Baqara y Āl ʿImrān como aparece en *al-Niqāya*, no al-Fātiḥa y al-Baqara como indica el sentido aparente de la rima." O sea, las dos sūras al-Baqara (no.2) y Āl ʿImrān (no.3) son Madanī.

	(iii y iv) las dos últimas;[25] igualmente (v) *al-Ḥaŷŷ* sigue;[26]
19	(vi y vii) *Mā'ida* y la que sigue,[27] (viii) *Anfāl*[28] (ix) *Barā'a*,[29] (x) *al-Raʿd*,[30] (xi) *al-Qitāl*[31]
20	(xii/xiii) Las dos siguientes,[32] (xiv) *al-Ḥadīd*, (xv) *al-Naṣr*[33] (xvi) *Qiyāma*, (xvii) *Zalzala*, (xviii) *al-Qadr*
21	(xix) *al-Nūr*, (xx) *al-Aḥzāb*, (xxi) *al-Muŷādala*[34] y sigue (xxii-xviii) hasta *al-Taḥrīm*[35] y ella entra.[36]
22	Todo lo demás es Makkī

[25] Quiere decir que las dos últimas *sūra*s del Qur'ān, *al-Falaq* (no.113) y *al-Nās* (no.114), también son de la época de Madīna.
[26] *Sūrat al-Ḥaŷŷ* (no.22) también es Madanī. Dijo ʿAlawī (p.85): "En la narración de Muŷāhid de Ibn ʿAbbās (ra): Todo es Makkī excepto tres *āyāt*… Y en otra narración: Salvo cuatro āyāt. Lo más auténtico es que está mezclada, hay en ella Madanī y Makkī, aunque estén en desacuerdo sobre que partes en particular, y esa es la opinión mayoritaria. Dijo al-Saʿīdī: *Sūrat al-Ḥaŷŷ* es de las *sūra*s más increíbles del Qur'ān, pues en ella hay Makkī y Madanī, sedentario y viajero, nocturno y diurno, de tiempos de guerra y tiempos de paz, abrogador y abrogado."
[27] *Sūrat al-Mā'ida* (no.5) y la *sūra* siguiente (*Sūrat al-Anʿām* (no.6)) son Madanī.
[28] *Sūrat al-Anfāl* (no.8).
[29] También conocida como *Sūrat al-Tawba* (no.9).
[30] *Sūrat al-Raʿd* (no.13).
[31] Más conocida como *Sūrat Muḥammad* (no.47).
[32] Se refiere a *Sūrat al-Fatḥ* (no.48) y *Sūrat al-Ḥuŷurāt* (no.49).
[33] *Sūrat al-Ḥadīd* (no.57) y *Sūrat al-Naṣr* (no.110).
[34] *Sūrat al-Nūr* (no.24), *Sūrat al-Aḥzāb* (no.33) y *Sūrat al-Muŷādala* (no.58).
[35] O sea, todo las Sūras desde *Sūrat al-Muŷādala* (no.58) hasta Sūrat al-Taḥrīm (no.66) son Madanīs, y son: *Sūrat al-Ḥašr* (no.59), *Sūrat al-Mumtaḥina* (no.60), *Sūrat al-Ṣaff* (no.61), *Sūrat al-Yumuʿa* (no.62), *Sūrat al-Munāfiqūn* (no.63), *Sūrat al-Taġābun* (no.64) y *Sūrat al-Ṭalāq* (no.65).
[36] O sea, *Sūrat al-Taḥrīm* (no.66) también entra en lo Madanī.

	según lo auténtico narrado.[37]
	Tercera y cuarta: Sedentario y Viajero
23	Lo viajero como la *āyah* de *tayammum* *Mā'ida* en Ḏāt al-Ŷayš
24	O fue en al-Baydā',[38] luego *al-Fatḥ* en la zona más remota de al-Ǧamīm,[39] ¡oh quien sigue!
25	Y en Minā "Temed", y después "un día" y "que volveréis". Haz esto el fin.[40]
26	Y el día de la conquista: "El Mensajero cree..." hasta el final de la sura, ¡oh preguntón![41]

[37] O sea, las *sūra*s Madanīs son 29, y las 85 *sūra*s restantes son Makkīs. Dijo ʿAlawī (p.87): "Debes saber que el juicio sobre las sūras que son Makkīs o Madanīs es en relación a su totalidad o su mayoría, y no significa que una *āyah* o algunas *āyāt* no fuesen reveladas en otro lado. Se puede ver en *al-Itqān* donde muestra la diferencia de opinión que existe sobre algunas sūras y cuál es la opinión preferible, o sea que míralo allí. Dijo al-šayj al-Anbārī: 'Por lo general, la diferencia de opinión es cuando algo fue parcialmente revelado en Makka y parcialmente en Madīna, y ya sabes que en eso se toma en consideración lo que es la mayoría de la *sūra*'."

[38] Q5:6 es conocida como la *āya* de *tayammum* (purificación seca) y fue revelada el año 4-6 en Ḏāt al-Ŷayš o al-Baydā', ambas en la zona de Ḏū 'l-Julayfa en el camino de Madīna a Makka.

[39] *Sūrat al-Fatḥ* fue revelada en al-Ǧamīm a unos 30km de Makka durante el viaje de Ḥudaybiyya.

[40] Quiere decir que Q2:281 fue revelada en Minā durante el último peregrinaje. La *āyah* empieza: Temed un día en que volveréis a Allah. Según la narración de al-Nasa'ī, fue lo último que fue revelado del Qur'ān. Sin embargo, al-Musāwī dice que 'haz esto el fín' se refiere al fin de la *āyah*.

[41] Se refiere a las dos últimas *āyat* de *Baqara* (Q2:285-6) que fueron reveladas durante la conquista de Makka. '¡Oh preguntón!' es para completar la rima.

27	Y el día de Badr la *sūrat al-Anfāl* con “Estos dos que discutían” y lo posterior. Continúa
28	hasta *al-ḥamīd*.[42] Luego “Si os agreden agredid como fuisteis agredidos”
29	en Uḥud.[43] En ʿArafāt escribieron “Hoy he completado para vosotros la religión”.[44]
30	Lo que hemos mencionado aquí es un poco,[45] y lo sedentario es mucho.[46]
	Quinta y sesta: Nocturno y Diurno[47]
31	*Sūrat al-Fatḥ* llegó de noche[48] y la *āyah* de la Qibla, o sea “Volved”.[49]
32	Su dicho “Oh Profeta, ¡di!” tras “a tus esposas”. Completarlo es fácil.
33	Quiero decir la que contiene a las hijas, no la que

[42] El día de Badr, *Sūrat al-Anfāl* en su totalidad fue revelada tras la batalla, mientras que desde ‘Estos dos que discutían’ hasta ‘fueron guiados al camino al camino del alabado’ (Q22:19-24) fue revelado durante la batalla.

[43] Q16:126-8 fue revelado en relación a la muerte de Ḥamza durante la batalla de Uḥud.

[44] Q5:3 fue revelado en ʿArafāt durante el último peregrinaje del Profeta (saw).

[45] Como Q8:9, Q8:16, Q9:113 y más.

[46] O sea, la mayoría del Qur’ān fue revelado cuando el Profeta (saw) no estaba viajando.

[47] La mayoría del Qur’ān fue revelación diurna, y la minoría nocturna.

[48] Hay diferencia de opinión sobre si toda *Sūrat al-Fatḥ* fue revelada de noche. Esa es la opinión de al-Balqīnī, mientras que al-Suyūṭī dice que hasta Q48:1-20.

[49] Se refiere a Q2:144 donde Allah ordenó a los musulmanes rezar en dirección a la Qibla de Makka. Sin embargo Ibn Ḥaŷar dice que fue revelación diurna.

	es específica para sus esposas;[50] ¡confírmalo![51]
34	Y la *āyah* “los tres que” o sea “se quedaron atrás” en *Tawba* sin duda.[52]
35	Estas son algunas de las nocturnas considerando que mucho fue revelado de día.
	Séptima y octava: Veraniego e Invernal[53]
36	Veraniego como “quien no tiene padre o hijo”[54] E invernal como las diez sobre ʿĀ’iša.[55]
	Novena: De la cama[56]
37	Como la *āyah* de los tres ya citada, mientras dormía en casa de Umm Salama.[57]
38	Se añade a ello el revelado como en sueños[58]

[50] Se refiere a Q33:59 que empieza “¡Oh Profeta! Di a tus esposas, tus hijas y las mujeres de los creyentes…”. Es diferente a Q33:28 que es específica para sus esposas y comienza: “¡Oh Profeta! Di a tus esposas: Si queréis la vida mundana y su decoración…”.

[51] Eso es para completar la rima.

[52] Se refiere a Q9:118, que también es nocturna.

[53] Al-Musāwī se fijó que no se menciona ni primavera ni otoño. Dijo: “Puede que el verano incluye primavera… e invierno incluye otoño”.

[54] Se refiere a Q4:176, la última *āya* de *Sūrat al-Nisā’*.

[55] Como las diez *āyāt* en *Sūrat al-Nūr* sobre la inocencia de ‘Ā’iša (Q24:11-20) cuando fue acusada de adulterio. Sin embargo el propio al-Suyūṭī no está muy convencido que sea cierto pues la única indicación en el ḥadīṯ ‘él estaba en un día *šāt*’ que puede significar que era un día invernal, o que él estaba de un humor invernal ese día.

[56] Dijo al-Musāwī: “Es lo que le fue revelado (saw) en la cama, independientemente de si estaba durmiendo o no.”

[57] La *āyah* ya citada en verso 34 que fue revelada cuando el Profeta (saw) estaba en la cama en casa de su esposa Umm Salama pero no dormido.

[58] Un ejemplo es *Sūrat al-Kawṯar* que fue revelado al Profeta (saw) en un sueño.

	pues los sueños de los profetas son revelación.
	Decima: Contexto de revelación[59]
39	Los imames escribieron libros sobre ello, así que busca en ellos aclaración.[60]
40	Lo que se narra del Compañero es *marfūʿ*.[61]

[59] Esto es uno de las fuentes más importantes para entender el Qur'ān, y las categorías anteriores en realidad son tipos de contextos. Podemos decir que el contexto es de dos tipos: (i) el contexto particular de la revelación de una *āyah*, o un grupo de *āyāt*, o una *sūra*, y eso es lo que cubre este texto; (ii) el contexto general donde a través de conocer la historia, las costumbres, la literatura y las creencias de los árabes de esa época, podemos mejor comprender como entendían el Qur'ān y porque les afectó tanto. Al-Farāhī pone como ejemplo los juramentos, que en la cultura árabe combinaban valor retórico al mismo tiempo que eran algo de mucho peso. Así pues, su reacción al escuchar los juramentos del Qur'ān no era como puede ser nuestra reacción cuando venimos de culturas donde los juramentos no se toman en serio fuera del juzgado.

[60] Se atribuye un libro sobre este tema a ʿAlī bin al-Madīnī, gran sabio de ḥadīṯ y profesor de al-Bujārī, pero no nos ha llegado. El libro más famoso seguramente es el de al-Wāḥidī, aunque tenga muchas narraciones débiles. Al-Suyūṭī escribió un libro resumido que también tiene narraciones problemáticas. Ibn Ḥaŷar escribió un libro pero no está completo. Entre los modernos, Muqbil al-Wādiʿī ha escrito uno con la condición de que todo sea auténtico. También hay muchos ḥadīṯes desperdigados en los libros de ḥadīṯ, muchas veces en la sección de *tafsīr*.

Al-Farahī explica que basar nuestra explicación en contextos erróneos es muy problemático, por tres razones fundamentales: (i) el contexto falso cambia el sentido del Qur'ān; (ii) que esconde la belleza de la coherencia del Qur'ān; (iii) que la actitud (de algunos sabios) de preferir la narración débil sobre la opinión individual les hace pensar que ignorar lo que el Qur'ān está diciendo a favor de algo erróneo es virtud.

[61] *Marfūʿ* es un término de ciencias del ḥadīṯ que quiere decir que es atribuido al Profeta (saw). Aquí lo que quiere decir es que si un Compañero del Profeta (saw) cuenta el contexto de la revelación, se

	Sin cadena es interrumpido.[62]
41	O al Sucesor, *mursal*.[63] Son auténticas algunas cosas[64] como la historia de su calumnia,[65]
42	o el correr[66] y el *ḥiŷāb*[67] en las *āyāt*, detrás del *maqām* hay la orden de hacer la oración. [68]

---

entiende como si fuese atribuido al Profeta (saw). Sin embargo, en esto hay que tener cuidado porque a veces el Compañero simplemente quiere explicar cuando ocurrió la revelación, pero no quiere decir que ese hecho estuviese relacionado a la revelación de esa *āyah* o *sūra*. A veces el Compañero solamente está diciendo que la *āyah* trata sobre un tema particular y lo expresa diciendo “La *āyah* fue revelada en relación a este tema” y no quiere decir que ese sea el contexto de revelación.

[62] Interrumpido (*munqatiʿ*) también es terminología de ḥadīṯ, y significa cuando la cadena de transmisión está incompleta y la narración no es aceptable.

[63] Si lo narra el Sucesor (quien conoció a los Compañeros pero no al Profeta (saw)) directamente sin mencionar al Compañero, se llama *mursal* (más terminología de ḥadīṯ). A veces se acepta y a veces no, y es algo que se estudia en las ciencias del ḥadīṯ.

[64] Aquí parece estar indicando que de lo mucho que se narra sobre el contexto de revelación, solo una parte es auténtica.

[65] Se refiere a la calumnia de la esposa del Profeta (saw) ʿĀ’iša. Ver verso 36.

[66] Se refiere a Q2:158 sobre correr entre los montes de Ṣafā y Marwa en Makka durante el peregrinaje, como corrió Hāŷar entre Ṣafā y Marwa buscando agua para su hijo Ismāʿīl. Resulta que era una costumbre que quedó entre los árabes paganos, y cuando se hicieron musulmanes pensaron que era una costumbre pagana y que no debían de seguir haciéndolo, hasta que la *āyah* fue revelada afirmando su obligación.

[67] Se refiere a que unos Compañeros se quedaron en casa del Profeta (saw) a solas con su esposa, y entonces Q33:53 fue revelado explicando cómo había que respetar el espacio privado del Profeta (saw) y sus esposas.

[68] Se refiere a que ʿUmar sugirió rezar detrás del *maqām* del Profeta Ibrāhīm (as) en Makka, y posteriormente fue revelado Q2:125.

	Onceava: Lo primero que fue revelado
43	*Iqra'* según lo más correcto, luego *al-Muddaṯṯir* lo primero.[69] Lo contrario mucha gente lo dice.[70]
44	Lo primero es *al-Taṭfīf*, luego *al-Baqara*[71] y se dice lo opuesto, en Dār al-Hiŷra.[72]
	Doceava: Lo último que fue revelado
45	La *āyah* de la *kalāla* fue la última.[73] Se dice: *Ribā* también.[74] Y se dice: Otras.[75]

[69] O sea, la opinión más correcta según el autor de la rima, es que lo primero que fue revelado fue *Sūrat al-ʿAlaq*, que empieza con *iqra'* (¡Lee!), seguido de *Sūrat al-Muddaṯir*.
[70] O sea, también hay mucha gente que dice que lo primero en ser revelado fue *Sūrat al-Muddaṯir* seguido de *Sūrat al-ʿAlaq*.
[71] Aquí habla de lo primero en ser revelado en Madīna –o sea, tras la migración– fue *Sūrat al-Taṭfīf*, más conocida como *Sūrat al-Muṭaffifīn*, seguida de partes de *Sūrat al-Baqara*.
[72] Dār al-Hiŷra se refiere a Madīna.
[73] Q4:176.
[74] Q2:275.
[75] Por ejemplo, se dice Q2:281, Q9:128-9, Q110, fue lo último revelado del Qur'ān.

La segunda parte sobre la cadena de transmisión y son seis categorías[76]

[76] Aquí va a hablar de las diferentes lecturas del Qur'ān. Están relacionadas a la historia de la compilación del Qur'ān, de la que la rima no habla con lo cual tendremos que tratarlo aquí.
Según dijo nuestro profesor, shayj Muḥammad Akram al-Nadwī, el Qur'ān fue compilado tres veces: en la época del Profeta (saw), en la época de Abū Bakr, y en la época de ʿUṯmān b. ʿAffān (ra).

La compilación en la época del Profeta (saw)
El Qur'ān fue compilado en la época del Profeta (saw), ya que ordenaba recopilar los versos que eran revelados en sus capítulos correspondientes. Los Compañeros lo preservaban memorizándolo y escribiéndolo como lo oyeron del Mensajero de Allāh (saw) sin cambiar el orden. El Mensajero de Allāh solía dictarlo a sus Compañeros según el orden que tenemos en el *muṣḥaf*, y cuando cada verso era revelado él explicaba que este verso iba detrás de este otro verso en este sura. Además ellos lo solían recitar en sus lecturas regulares y su oración en este orden.

Su compilación en la época de Abū Bakr (ra)
Los Compañeros memorizaron el Qur'ān en la época del Profeta (saw) en orden, pero lo escribieron de manera desperdigada en hojas sueltas, cuadernos de notas o cualquier cosa útil para escribir, pues los Compañeros venían de una tradición oral, y la tradición escrita era secundaria. Sin embargo, tras la batalla de Yamāma, donde murió un número importante de gente que tenía memorizado todo el Qur'ān, se dieron cuenta de que escribirlo era importante . Al-Bujārī narra de Zayd b. Ṯābit (ra) que dijo:
Abū Bakr me mandó llamar tras la batalla de Yamāma y con él estaba ʿUmar b. al-Jaṭṭāb. Dijo Abū Bakr: Vino ʿUmar y me dijo: "La batalla de Yamāma ha acabado (*istaḥarra*) con muchos de los recitadores del Qur'ān y temo que mueran más recitadores del Qur'ān en otros sitios y

mucho Qur’ān será perdido. Por eso creo que deberías mandar que se compile el Qur’ān.” Entonces le dije a ʿUmar: “¿Cómo podemos hacer algo que el Mensajero de Allāh no hizo?” Dijo ʿUmar: “Esto es algo bueno.” Y no dejo de darme la vara hasta que Allāh abrió mi corazón hacia ello y vi lo que vio ʿUmar. Dijo Abū Bakr: “Tu eres un hombre joven, inteligente, y no hemos oído nada malo sobre ti. Además escribías la revelación para el Mensajero de Allāh. Así pues busca el Qur’ān y compílalo.” Por Allāh, si me hubiesen pedido cargar con una montaña me habría sido más fácil que lo que me pidieron de compilar el Qur’ān. Así que dije: “¿Cómo podéis hacer algo que el Mensajero de Allāh no hizo?” Dijo: “Por Allāh, es algo bueno.” Y Abū Bakr no dejó de darme la vara hasta que Allāh abrió mi corazón hacia ello como abrió el corazón de Abū Bakr y ʿUmar. Así que busqué el Qur’ān y lo compilé de los huesos y piedras sobre los que escribían, y los corazones de la gente, hasta que encontré el final de *Sūrat al-Tawba* que no encontré más que con Abū Juzayma al-Anṣārī: Os ha llegado un mensajero... hasta el final de *Barā’a*. Esos manuscritos quedaron con Abū Bakr hasta que Allāh llevó su alma, y luego con ʿUmar toda su vida, y luego con Ḥafṣa bt. ʿUmar (ra).

El significado de la frase “Que no encontré más que con...” significa que no lo encontró escrito, pues no le bastaba la memorización sin apoyo de lo escrito.

Su compilación en la época de ʿUṯmān (ra)
Cuando los musulmanes conquistaron diferentes tierras y expandieron sus territorios, tenían que establecer la oración en cada ciudad y cada pueblo. Pero había musulmanes que recitaban el Qur’ān según diferentes dialectos árabes, o extranjeros que no dominaban el árabe y cometían errores. Así pues, surgieron diferencias problemáticas en la recitación del Qur’ān. Esto obligó a ʿUṯmān (ra) a hacer copias basadas en el *muṣḥaf* de Abū Bakr pero con más precisión en la escritura para que la gente no difiriese en su lectura. Narró al-Bujārī de Anas b. Mālik (ra) que Ḥuḏayfa b. al-Yamān había estado luchando en la frontera del Levante (Šām) en Armenia y Azerbaiyán con los iraquíes y Ḥuḏayfa quedó horrorizado por como diferían en la lectura del Qur’ān. Por eso dijo Ḥuḏayfa a ʿUṯmān: “O líder de los creyentes! Resuelve (este problema) para la Umma antes de que se dividan sobre el Libro como se dividieron los Judíos y Cristianos.”

Entonces ʿUṯmān mandó un mensaje a Ḥafṣa: "Mandanos tu *muṣḥaf* para que hagamos copias." Ḥafṣa lo mandó a ʿUṯmān y este ordenó a Zayd b. Ṯābit, ʿAbd Allāh b. al-Zubayr, Saʿīd b. al-ʿĀṣ y ʿAbd al-Raḥmān b. al-Ḥāriṯ b. Hišām hacer copias. Dijo ʿUṯmān a los tres qurašíes: "Si tenéis cualquier desacuerdo con Zayd b. Ṯābit sobre algo del Qur'ān escribidlo según el dialecto de Qurayš, pues fue revelado en su lengua." Así lo hicieron hasta que hicieron las copias y ʿUṯmān devolvió el *muṣḥaf* a Ḥafṣa. Luego mandó las copias a todos los horizontes y ordeno que cualquier otra versión del Qur'ān en pergaminos o manuscritos fuese quemada.

Sin embargo, estas copias del Qur'ān solamente eran un punto de referencia para resolver disputas, y no estaba escrito con puntos diacríticos y vocalización, pues la transmisión oral seguía siendo más importante.

Dijeron Ibn al-Tīn y otros: La diferencia entre la compilación de Abū Bakr y la compilación de ʿUṯmān es que la compilación de Abū Bakr fue por miedo a que parte del Qur'ān se perdiese si no se protegía en su totalidad, pues no estaba compilado en un sito todo junto, y por eso lo compiló en pergaminos con los versos de los capítulos ordenados como les había enseñado el Profeta (saw). La compilación de ʿUṯmān, por otro lado, ocurrió cuando surgieron diferencias sobre las posibles lecturas y la gente lo leía en sus propios dialectos en toda su variedad, lo cual llevó a que se acusasen los unos a los otros de leer erróneamente. Temiendo, pues, que la situación empeorase, copió esos pergaminos en una copia maestra con los capítulos ordenados y limitado al dialecto de Qurayš, argumentando que era el dialecto en el que fue revelado, y que aunque al principio se había permitido leer según diferentes dialectos para hacerlo más fácil, la necesidad de ello ya no existía y por eso lo limitó a un dialecto.

A pesar de eso, algunas pequeñas diferencias quedaron grabadas para la posteridad, y esas son las que hoy conocemos como las siete recitaciones que son *mutawātir* y que son parte del estudio de las recitaciones (*qirā'āt*).

	Primera, segunda y tercera: *mutawātir*, *āḥād* y *šāḏḏ*
46	Los siete narradores,[77] lo que transmitieron

[77] Los siete narradores no son los que inventaron las recitaciones, sino que fueron los profesores más importantes de cada recitación, y la recitación que recitaban basados en sus muchos maestros tomó su nombre. Son:

1. ʿAbd Allāh **bin ʿĀmir** de Damasco. Nació durante la vida del Profeta (saw) o un poco después. Se dice que estudió el Qur'an con Abū 'l-Dardā' y oyó a Uṯmān recitarlo en la oración, aunque otros dicen que estudió con un alumno de Uṯmān. Fue el recitador principal de Damasco en su época. Murió 118h.
2. ʿAbd Allāh **bin Kaṯīr** de Makka, era de origen persa. Aprendió el Qur'ān de Ubayy bin Kaʿb y Muŷāhid entre otros. Murió en 120h con unos 75 años.
3. **ʿĀṣim** bin Abī 'l-Naŷūd de Kūfa. Era ciego; estudió con muchos Sucesores y fue profesor de recitadores tan notables como al-Aʿmaš, Abū ʿAmr y Ḥamza. Se consideraba que era experto en la recitación de Zayd bin Ṯābit. Murió 127h.
4. **Abū ʿAmr** bin al-ʿAlā' de Baṣra. Estudió el Qur'an con las grandes autoridades Ḥiŷāz y Baṣra como Muŷāhid, Saʿīd bin Ŷubayr, ʿAṭā' e Ibn Kaṯīr. Šuʿba dijo a Wahb bin Ŷarīr: Agárrate a la recitación de Abū ʿAmr porque va a ser un *isnād* para la gente. Dijo Abū ʿUbayda: Abū ʿAmr era la persona que más sabía del Qur'ān, árabe, historia de los árabes, poesía e historia. Murió 154h.
5. **Ḥamza** bin Ḥabīb al-Zayyāt de Kūfa. Aprendió el Qur'ān con Aʿmaš y otros, incluyendo Ŷaʿfar al-Ṣādiq. Era conocido por ser experto en ḥadīṯ, herencias y árabe, además del Qur'ān. Fue profesor de al-Ṯawrī y Abū Ḥanīfa. Se narra que un día Ḥamza estaba recitando con su profesor y se equivocó pero el profesor no le corregió. Así que Ḥamza cuestionó al profesor, y este le dijo: Tuve miedo de Allah de que tú tenías razón y yo era el equivocado. Murió 156h.
6. **Nāfiʿ** bin ʿAbd al-Raḥmān, originalmente de Isfahan, pero criado en Madina. Estudió el Qur'ān con setenta Sucesores y fue profesor de Mālik, Layṯ, Ibn Wahb, Ašhab, al-Qaʿnabī y muchos más. Ya era el

	es *mutawātir*,[78] y no se actúa
47	según otra (recitación) en las reglas si no viene como explicación.[79] Si no, debes saber
48	Hay dos opiniones: Si lo contradice el *marfūʿ*

---

líder de los profesores de Qur'ān en el año 100h. Mālik decía que su recitación era *sunna*, y era la recitación preferida por Aḥmad. Murió en el año 169h.

7. ʿAlī bin Ḥamza **al-Kasā'ī** de Kūfa, experto en gramática árabe y recitación del Qur'ān. Estudió el Qur'ān con las grandes autoridades de Kūfa, luego se fue a vivir con los beduínos en el desierto para estudiar sus dialectos, y gastó quince botellas de tinta escribiendo todo lo que aprendió. Murió 189h.

Cada una de estas recitaciones (*qirā'a*) tiene variantes estilísticas (*riwāya*). Por ejemplo, en la mayor parte del Magreb y Africa occidental recitan Warsh, que es una variante de la recitación de Nāfiʿ, mientras que en Túnez y Libia leen Qālūn que es otra variante de la recitación de Nāfiʿ. En oriente suelen leer Ḥafṣ, que es una variante de ʿĀṣim popularizada por el imperio otomano, mientras que en partes de África oriental leen al-Dūrī, que es una variante de la recitación de al-Kisā'ī.

[78] *Mutawātir* es un término técnico que empezó en teología, luego se utilizó en ḥadīṯ, y posteriormente en Qur'ān. Es una transmisión transmitida por (i) un gran número de personas (ii) a cada nivel (iii) informando sobre hechos y no opinión (iv) con información útil. Los teólogos lo consideraban uno de los mejores métodos para conseguir certeza y por eso muchos sabios lo consideraron una condición para que una recitación se considere aceptable. Pero aunque no hay duda de que las siete recitaciones son fiables y fidedignas, es difícil demostrar que sean *mutawātir* en el sentido técnico, pues el concepto de *mutawātir* no empezó hasta el siglo cuatro de la hégira, y es imposible pedir a los primeros musulmanes que narrasen el Qur'ān según condiciones artificiales que no existían en esa época.

[79] Quiere decir que las reglas (*aḥkām*, *fiqh*) que vienen en el Qur'ān solo se toman de estas siete recitaciones, aunque también se pueden utilizar otras recitaciones menos establecidas si ayudan a entender el significado, y lo explica a continuación.

	dale preferencia. Esa es la opinión conocida.[80]
49	La segunda es *āḥād*,[81] como los tres (recitadores) y les siguen las recitaciones de los Compañeros.[82]

[80] El autor menciona dos opiniones: (i) que es de un nivel inferior a un ḥadīṯ *marfūʿ* del Profeta (saw) pues dice ser Qur'ān y no lo es: es la opinión a la que al-Zamzamī da preferencia y se atribuye a Mālik, al-Šāfiʿī y Aḥmad; (ii) la otra opinión es que la recitación irregular tiene el mismo valor que el ḥadīṯ y la preferencia es desde el punto de vista del *isnād*.

[81] Generalmente las recitaciones se dividen en *mutawātir* y *šāḏḏ* (irregular), y dentro del *šāḏḏ* entran las recitaciones que son auténticas pero no son mutawātir, y las que no son auténticas. Pero el autor aquí las divide en tres categorías: (1) *mutawātir*; (2) *āḥāḍ* que son auténticas pero no llegan al nivel de *mutawātir* (que según la primera terminología son *šāḏḏ* auténticas; y (3) *šāḏḏ* que son *šāḏḏ* que no son auténticas. Al-Musāwī en su comentario las divide en cinco categorías siguiendo a al-Suyūṭī en *al-Itqān*: (1) *mutawātir*; (2) *mašhūr*, que significa que fue narrado con numerosas cadenas auténticas, pero no suficientes para ser *mutawātir*; (3) *āḥād*, o sea narrado con una o pocas cadenas auténticas; (4) *šāḏḏ*, irregular cuya cadena no es auténtica; (5) *mawḍūʿ*, que es inventada.

[82] Después de que se estableciesen las siete recitaciones canónicas, otras tres narraciones entraron en el canón, que son las de (i) Abū Ŷaʿfar Yazīd al-Qaʿqāʿ (Madīna, m.130h), (ii) Yaʿqūb al-Ḥaḍramī (Baṣra, m.205h) y (iii) Jalaf bin Hišām al-Bazzār (Bagdad, m.229h). Al-Zamzamī aquí las considera *āḥād* en el sentido que son auténticas pero sin tener el número necesario para ser consideradas *mutawātir*. Al-Subkī y otros, sin embargo, argumentaron que estas recitaciones también eran *mutawātir*, y es la conclusión de al-Musāwī.
Al-Zamzamī menciona en este contexto las recitaciones de los Compañeros narradas con cadenas auténticas, ʿAlawī pone el ejemplo de ḥadīṯes *āḥād* narrados del Profeta (saw) sobre recitaciones variantes. También incluyen las cuatro recitaciones de (i) Ibn Muḥayṣin (Makka, m.123h), (ii) Yaḥyā al-Yazīdī (Baṣra, m.202h), (iii) al-Ḥasan al-Baṣrī (Baṣra, m.110h) y (iv) al-Aʿmaš (Kūfa, m.148h), aunque muchas veces se refiere a ellas como šāḏḏ, pero no en el sentido de que tienen cadenas

50	La tercera (categoría) es el *šāḏḏ* que no es famoso de lo que leen los Sucesores y se escribe.[83]
51	No se lee más que con la primera (categoría).[84] La validez de la cadena es una condición clara
52	para ello, como la fama de la persona por precisión y ser acorde al árabe y la escritura.[85]

---

débiles, sino simplemente en el sentido de que no llegan al nivel de *mutawātir*.

[83] Las recitaciones que no son ni *mutawātir* ni son *āḥād* auténticas se consideran *šāḏḏ* (irregular), y son las recitaciones extrañas o transmitidas por narradores débiles. Fueron recogidas por los especialistas, como Ibn Abī Dāwūd en *al-Maṣāḥif* o Ibn Jāliwayhi en *Mujtaṣar fī šawwāḏ a-Qur'ān*. Por ejemplo, encontramos que la primera ayah de al-Fātiḥa (que normalmente leemos *al-ḥamd*[u] *li'llāh*[i] *rabb*[i]*'l-ʿālamīn*[a] según las diez recitaciones) aparece en las recitaciones irregulares como (i) *al-ḥamd*[i] *li'llāh*[i] según al-Ḥasan y Ru'ba, (ii) *al-ḥamd*[u] *lu'llāh*[i] según Ibn Abī ʿAbla, (iii) y *al-ḥamd*[a] *li'llāh*[i] según lo que Ru'ba narró de algunos beduinos.

[84] Los especialistas están de acuerdo que solo se pueden recitar las recitaciones canónicas en la oración. O, diciéndolo de otra forma, solo podemos decir que las recitaciones canónicas representan el verdadero Qur'ān, y las otras son narración por significado (*riwāya bi 'l-maʿnā*) y fueron preservadas como documentación que a veces ayuda a entender el significado de alguna *āyah*.

[85] Como se mencionó anteriormente, la condición de *tawātur* en el sentido técnico es difícil de demostrar, así que aquí al-Zamzamī menciona tres condiciones verificables que nos dan certeza de la validez de la recitación: (i) que la cadena de transmisión es auténtica y los narradores tienen fama por su precisión en transmitir el Qur'ān; (ii) que la recitación sea correcta según la lengua árabe; (iii) que esté de acuerdo con la escritura del codice (*muṣḥaf*) original de Uṯmān. Estas condiciones fueron afirmadas por los mayores especialistas en transmitir recitaciones del Qur'ān, como Abū ʿAmr al-Dānī (m. 444h, Dénia), Makkī bin Abī Ṭālib (m.437h, Córdoba), Abū 'l-ʿAbbās al-Mahdawī (m.c.440h, Andalus) y otros.

	Cuarta: Las recitaciones del Profeta (saw)
53	al-Ḥākim puso en su *Mustadrak* un capítulo para ello,[86] pues leyó *malik*[87]
54	Igualmente, *al-ṣirāṭ*,[88] *ruhun*,[89] *nunšizu*;[90] igualmente, *lā taŷzī* con *t*,[91] ¡oh quien tiene!
55	También con a en *an yağulla*[92] y *al-ʿayn*^{u} *bi ʾl-ʿayn*^{i} con *rafʿ* en el primero.[93]
56	*darasta*,[94] *tastaṭīʿ*^{u},[95] *min anfasikum* con *a* en *f*, su significado es ‘el mejor de vosotros’[96]

---

[86] O sea, hay un capítulo en la colección de ḥadīṯ del gran sabio al-Ḥākim (m.405, Naysābūr) titulado *al-Mustadrak* donde recopiló ḥadīṯes *āḥād* sobre la recitación del Qur’ān.

[87] Q1:3: مَلِكِ *malik*, que es la recitación de Abū ʿAmr, Ibn ʿAmir, Ḥamza, Ibn Kaṯīr y Nāfiʿ, mientras que ʿĀṣim y al-Kisā’ī leen مَالِكِ *mālik*.

[88] Q1:6: الصِّرَاط *al-ṣirāṭ*, que es la recitación de los siete.

[89] Q2:283: فَرُهُنٌ مَقْبُوضَةٌ *fa-ruhun*^{un} *maqbūḍat*^{un}, que es la recitación de Ibn Kaṯīr y Abū ʿAmr, mientras que el resto leen فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ *fa-riḥān*^{un} *maqbūḍat*^{un}.

[90] Q2:259: نُنْشِزُهَا *nunšizuhā*, que es la recitación de Ḥamza, al-Kisā’ī, ʿĀṣim e Ibn ʿĀmir, y el resto leen نُنْشِرُهَا *nunširuhā*.

[91] Q2:48: لَا تَجْزِي *lā taŷzī*, que es la recitación de los siete.

[92] Q3:161: أَنْ يَغُلَّ *an yağulla*, que es la recitación de Ibn Kaṯīr, Abū ʿAmr y ʿĀṣim, mientras que los demás leen أَنْ يُغَلَّ *an yuğallā*.

[93] Q5:45: وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنُ بِالْعَيْنِ, que es la recitación de al-Kisā’ī, mientras que los demás leen وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ.

[94] Q6:105: وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ, es la recitación de la mayoría, mientras que Ibn ʿĀmir y Yaʿqūb leen وَلِيَقُولُوا دَرَسَتْ; e Ibn Kaṯīr y Abū ʿAmr leen وَلِيَقُولُوا دَارَسْتَ.

[95] Q5:112: هَلْ تَسْتَطِيعُ رَبَّكَ, es la recitación de al-Kisā’ī, y los demás leen هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ.

[96] Q9:128: مِنْ أَنْفُسِكُمْ, es la recitación de los siete. Pero hay una recitación *šāḏḏ* que es مِنْ أَنْفَسِكُمْ con *a* en la *f*, y se atribuye a el Profeta en el ḥadīṯ narrado por al-Ḥākim con una cadena en la que está Muslim b. Jālid al-

57	*amāmahum* antes de *malik*, *ṣāliḥā* tras *safīna* y está es irregular.[97]
58	*sakrā wa mā hum bi-sakrā*,[98] también *qurrāt aʿyun^in* en plural continua.[99]
59	*wa ʼttabaʿathum* después de *ḏurriyatuhum*;[100] *rafārif^an*, *ʿabāqiriyya* en plural.[101]
	Quinta y sesta: Los narradores fiables de los Compañeros y los Sucesores famosos por recitar el Qur'an

Zinŷī, que solamente es fiable cuando otros confirman lo que él narró, con lo cual esta cadena es débil. También se atribuye a Fāṭima e Ibn ʿAbbās en *Šawwāḏ al-Qurʼān* de Ibn Jāluwayhi.

97 Q18:79: وَكَانَ أَمَامَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ صَالِحَةٍ غَصْبًا, es la narración atribuida al Profeta (saw) en al-Ḥākim, pero al-Ḏahabī dijo: “Tiene a Hārūn bin Ḥātim y es muy débil (*wāhī*)”. Y la recitación de los diez es: وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا. Así pues, la recitación citada por al-Ḥākim es irregular (*šāḏḏ*).

98 Q22:2: وَتَرَى النَّاسَ سَكْرَى وَمَا هُمْ بِسَكْرَى, y es la recitación de Ḥamza y al-Kisāʼī de los siete, además de Jalaf de las tres, y al-Aʿmaš de las cuatro. Los demás leen: وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى وَمَا هُمْ بِسُكَارَى.

99 Q32:17: فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّاتِ أَعْيُنٍ, es la narración atribuida al Profeta (saw) en al-Ḥākim, quien dijo: Es un ḥadīṯ con cadena auténtica. Y lo corroboró al-Ḏahabī. Sin embargo, sigue siendo una recitación irregular (*šāḏḏ*) porque no es *mutawātir*. La recitación de los diez es: فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ.

100 Q52:21: وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ, que es la recitación narrada por al-Ḥākim, y también es la recitación de Nāfiʿ, Ibn Kaṯīr, ʿĀṣim, Ḥamza y al-Kisāʼī; Ibn ʿĀmir leía وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّاتُهُمْ; Abū ʿAmr leía وَالَّذِينَ آمَنُوا وَأَتْبَعْنَاهُمْ ذُرِّيَّاتِهِمْ.

101 Q55:76: مُتَّكِئِينَ عَلَى رَفَارِفَ خُضْرٍ وَعَبَاقِرِيَّ حِسَانٍ, es la recitación de Ibn Muḥayṣin de los cuatro, y se narra de ʿUṯmān, Naṣr b. ʿĀṣim al-Ŷaḥdarī, Mālik bin Dīnār y Zuhayr al-Furqubī. Los siete lo recitan مُتَّكِئِينَ عَلَى رَفْرَفٍ خُضْرٍ وَعَبْقَرِيٍّ حِسَانٍ.

60	ʿAlī,[102] ʿUṯmān,[103] Ubayy,[104] Zayd;[105] Ibn Masʿūd en esto tenía éxito.[106]

[102] ʿAlī bin Abī Ṭālib, primo del Profeta (saw), esposo de su hija Fāṭima, uno de los primeros musulmanes (se dice que el primero, el segundo o el tercero), y el cuarto y último los califas bienguíados. Participó en Badr y todas las grandes batallas. El Profeta (saw) le ordenó cuidar de Madīna en uno de sus viajes, le mandó a Yemen para ejercer de juez cuando era joven, y era conocido como el mejor juez de los Compañeros. Era corto y moreno. Murió asesinado en 40h.

[103] ʿUṯmān bin ʿAffān, uno de los que compiló todo el Qur'ān durante la vida del Profeta (saw), uno de los diez prometidos el paraíso, el tercer califa bienguíado y uno de los seis que hizo las dos migraciones. Se casó con la hija del Profeta (saw) Ruqayya antes de la revelación, y emigró con ella a Etiopía. No participó en la batalla de Badr para poder cuidar de Ruqayya, que estaba enferma y murió a los pocos días. Luego se casó con otra hija del Profeta (saw), Umm Kalṯūm. Era de estatura media, moreno y de aspecto distinguido. Fue quien ordenó hacer la edición definitiva del Qur'ān. Murió asesinado en 35h.

[104] Ubayy bin Kaʿb, de los Anṣār, el mejor recitador de los Compañeros, uno de los que memorizó el Qur'ān durante la vida del Profeta (saw), y conocido como el señor de los Anṣār. Murió entre el año 19h y 32h.

[105] Zayd bin Ṯābit, de los Anṣār, escriba del Qur'ān en la época del Profeta (saw) y el jefe de los editores que compilaron el Qur'ān en la época de Abū Bakr, así como el jefe de los copistas que hicieron las copias maestras en la época de ʿUṯmān. Murió entre el 45 y 51, y Abū Hurayra dijo: "Murió la mejor persona de la Umma".

[106] ʿAbd Allāh bin Masʿūd, de los primeros musulmanes, compiló el Qur'ān en vida del Profeta (saw) y participó en Badr. Color cobre, delgado y elegante, era admirado por su inteligencia y era el sabio de los iraquíes. El Profeta (saw) alabó la precisión de su recitación del Qur'ān y Abū 'l-Dardā' dijo al oír de su muerte: "No dejó a ningún igual".

61	Igualmente, Abū Zayd,[107] Abū ’l-Dardā’[108] Muʿāḏ bin Ŷabal.[109] Tomaron
62	de ellos Abū Hurayra[110] con Ibn ʿAbbās,[111] Ibn Sā’ib,[112] y lo que se quiere decir

---

[107] Abū Zayd Qays bin al-Sakan al-Anṣārī, otro de los que memorizó el Qur’ān en vida del Profeta (saw). No es muy conocido porque murió en el año 13h, meses después de la muerte de Abū Bakr.

[108] Abū’l-Dardā’ ʿUwaymir bin Zayd de los Anṣār, conocido como ‘el sabio de la Umma’ y uno de los que memorizó el Qur’ān en vida del Profeta (saw). Fue uno de los grandes Compañeros en su piedad y su conocimiento del Qur’ān. Fue el jefe de los jueces de Damasco y el principal profesor de Qur’ān allí. Entre sus alumnos figuró Ibn ʿĀmir, uno de los siete recitadores.

[109] Muʿāḏ bin Ŷabal al-Anṣārī, otro de los que memorizó el Qur’ān durante la vida del Profeta (saw). El Profeta (saw) recomendó aprender el Qur’ān de él y lo describió como el que mejor conocía lo permitido y lo prohibido. Murió en la plaga, en Jordanía en el año 18h.

[110] La siguiente generación no aprendió todo el Qur’ān en vida del Profeta (saw), pero aprendieron de los Compañeros mayores. El primero es Abū Hurayra ʿAbd al-Raḥmān b. Ṣajr al-Dawsī. Se hizo musulmán en el año 7h con su madre. Estudió mucho con el Profeta (saw) pero su principal profesor en Qur’ān fue Ubbay bin Kaʿb, y él mismo enseñó el Qur’ān a varios Sucesores. Fue uno de los grandes muftīs y narradores de ḥadīṯ de los Compañeros. Era moreno, de hombros anchos, con dos coletas, y se teñía el pelo de henna. Murió en el año 57 o 58h.

[111] ʿAbd Allāh bin ʿAbbās también aprendió el Qur’ān con Ubayy bin Kaʿb, a pesar de haber aprendido partes con el Profeta (saw). El Profeta (saw) rezó por él y fue el gran experto en Qur’ān de los Compañeros más jóvenes, y un gran profesor, entre ellos grandes expertos en Qur’ān como Muŷāhid, Saʿīd bin Ŷubayr, al-Aʿraŷ e ʿIkrima. Alto, de piel clara y cuerpo ancho, murió en Taif en 68h.

[112] ʿAbd Allāh bin al-Sā’ib al-Majzūmī, uno de los Compañeros jóvenes y el recitador principal en Makka. Aprendió el Qur’ān de Ubayy bin Kaʿb. Enseñó el Qur’ān a Muŷāhid y se dice que Ibn Kaṯīr también. Murió alrededor de 70h.

63	con esos dos son ʿAbd Allāh.[113] Quien es famoso entre los Sucesores.[114] Entre los mencionados
64	Es Yazīd cuyo padre es al-Qaʿqāʿ,[115] al-Aʿraŷ Ibn Hurmuz.[116] Son famosos

[113] O sea que el primer nombre de tanto Ibn ʿAbbās como Ibn Sā'ib es ʿAbd Allāh.

[114] Tras mencionar a los Compañeros especialistas en el Qur'ān, ahora al-Zamzamī habla de los Sucesores especialistas en el Qur'ān.

[115] Yazīd bin al-Qaʿqāʿ, de Madīna y uno de los tres recitadores. Aprendió el Qur'ān de ʿAbd Allāh bin ʿAyyāš, y también de Abū Hurayra e Ibn ʿAbbās. Fue profesor de Nāfiʿ bin ʿAbd al-Raḥmān (uno de los siete) y muchos otros. Empezó a enseñar siendo joven y enseño hasta que murió c.130h con más de 90 años.

[116] Se refiere a ʿAbd al-Rahmān bin Hurmuz al-Aʿraŷ, también de Madina. Estudió el Qur'ān con Abu Hurayra e Ibn ʿAbbās, además de ʿAbd Allāh bin ʿAyyāš. Además de ser recitador experto, fue escriba del Qur'ān, experto en lingüística árabe, y profesor de muchos expertos en el Qur'ān, entre ellos Nāfiʿ. Murió en 117h durante un viaje a Alejandría.

65	Muŷāhid,[117] ʿAṭā',[118] Saʿīd,[119] ʿIkrima[120]

[117] Muŷāhid bin Ŷabr, de Makka. Fue alumno de Ibn ʿAbbās en Qur'ān, y de ʿĀ'iša, Abū Hurayra y otros Compañeros en ḥadīṯ. Fue profesor en Qur'ān de Ibn Kaṯīr y Abū ʿAmr de los siete, e Ibn Muḥayṣin de los cuatro, además de gran jurista y experto en ḥadīṯ. Murió en 103h con unos 80 años.

[118] Según al-Musāwī (siguiendo a al-Suyūṭī en *Nuqāya*), ʿAṭā' aquí se refiere a dos diferentes ʿAṭā', ambos más conocidos como juristas y narradores de ḥadīṯ que como expertos en transmisión del Qur'ān:

1) ʿAṭā' bin Abī Rabāḥ de Makka estudió todo el Qur'ān con Abū Hurayra y fue uno de los profesores de Abū ʿAmr (uno de los siete). Murió c.115h con unos 90 años.
2) ʿAṭā' bin Yasār de Madīna, *mawlā* de Maymūna, parece en el diccionario biográfico de profesores del Qur'ān por Ibn al-Ŷazarī titulado *Ğāyat al-nihāya*, pero no menciona ningún profesor o alumno de Qur'ān.

[119] Saʿīd bin Ŷubayr de Kufa estudió el Qur'ān con Ibn ʿAbbās y fue profesor de Abū ʿAmr de los siete. Ibn ʿAbbās solía decir a la gente de Kufa: "¿Me preguntáis a mí cuando tenéis a Saʿīd bin Ŷubayr?" Saʿīd participó en la rebelión contra el gobernador omeya al-Ḥaŷŷāŷ y tuvo que esconderse tras el fracaso de la rebelión. Al final fue entregado a al-Ḥaŷŷāŷ, quien le ejecutó en el 59h.

[120] ʿIkrima, el esclavo liberado de Ibn ʿAbbās, fue uno de los grandes expertos en la interpretación del Qur'ān. Ibn ʿAbbās solía dejarle enseñar y responder preguntas en su lugar. Fue acusado de adoptar algunas tendencias de los Jawāriŷ tras la muerte de Ibn ʿAbbās. Murió en c.105h.

	al-Ḥasan,[121] al-Aswad,[122] Zirr,[123] ʿAlqama.[124]
66	Asimismo, Masrūq,[125] igualmente ʿAbīda.[126] Los siete tienen que volver a ellos por necesidad.[127]

[121] al-Ḥasan bin Abī ʾl-Ḥasan al-Baṣrī, el famoso asceta, jurista y sabio iraquí. Aprendió el Qurʾān Ḥiṭṭān al-Raqāšī y fue profesor de Abū ʿAmr de los siete. Murió en el 110h.

[122] al-Aswad bin Yazīd al-Najaʿī de Kufa. Fue uno de los mejores alumnos de Ibn Masʿūd en el Qurʾān y narró ḥadīṯ de los cuatro califas y más Compañeros. Enseñó el Qurʾān a grandes sabios de Kufa como Yaḥyā bin Waṯṯāb, Ibrāhīm al-Najaʿī y Abū Isḥāq al-Sabīʿī. Murió alrededor del año 75h.

[123] Zirr bin Ḥubayš al-Asadī de Kufa aprendió el Qurʾān con Ibn Masʿūd, además de los dos califas ʿUṯmān y ʿAlī. Fue profesor de ʿĀṣim bin Abī ʾl-Naŷūd de los siete, al-Aʿmaš de los cuatro, y Yaḥyā bin Waṯṯāb. Murió en 82h.

[124] ʿAlqama bin Qays al-Najaʿī, el tío paterno de al-Aswad, y el tío materno de Ibrāhīm al-Najaʿī. Nació antes de la muerte del Profeta (saw) y aprendió el Qurʾān con Ibn Masʿūd, además de narrar de otros Compañeros como ʿUmar, ʿAli y ʿĀʾiša. Era conocido por su bella recitación y su conocimiento, hasta el punto que los Compañeros le preguntaban. Fue profesor de numerosos sabios, entre ellos Yaḥyā bin Waṯṯāb y Abū Isḥāq al-Sabīʿī. Murió en 62h.

[125] Masrūq bin al-Aŷdaʿ de Kufa fue otro que aprendió el Qurʾān de Ibn Masʿūd y fue profesor de Yaḥyā bin Waṯṯāb. Murió en 63h.

[126] ʿAbīda bin ʿAmr bin Qays al-Salmānī de Kufa. Se hizo musulmán durante la vida del Profeta (saw) pero no llegó a verlo. Aprendió el Qurʾān de Ibn Masʿūd y fue profesor de Ibrāhīm al-Najaʿī y Abū Isḥāq al-Sabīʿī. Murió en 72h.

[127] Quiere decir que las cadenas de transmisión de los siete recitadores canónicos al Profeta (saw) tienen que pasar por estos trece sabios que han sido mencionados. Sin embargo, algunos de estos no son considerados importantes transmisores del Qurʾān aunque sean conocidos sabios. Por ejemplo, ʿAbīda bin ʿAmr al-Salmānī, ʿIkrima, ʿAṭāʾ bin Abī Rabāḥ, ʿAṭāʾ bin Yasār y Zirr bin Ḥubayš no fueron incluidos en los diccionarios biográficos sobre transmisores del Qurʾān por Abū ʿAmr al-Dānī y al-Ḏahabī.

Tercera parte: Lo relacionado a la recitación,[128] y son seis categorías

	Primera y segunda: Pausa y Comienzo[129]
67	El comienzo con *hamza* de *waṣl* está difundido.[130] Su regla, según ellos, como desees,
68	es malo, bueno, completo o suficiente, dependiendo del contexto.[131]

---

[128] Algunas reglas de recitación (*taŷwīd* التَّجْوِيدُ) tienen su fuente en la lengua árabe y la recitación del Profeta (saw) y los Compañeros, pero la mayoría son las preferencias de los grandes recitadores del Qur'ān. Por eso en este tema hay muchas prácticas diferentes. Sin embargo, cuando uno recita según una recitación, debería de seguir las reglas de esa recitación correctamente. En esta sección al-Zamzamī mira algunos de los temas principales pero solo cubre una parte muy pequeña de las reglas de recitación. Para saber más hay que estudiar textos especialistas sobre el las reglas de recitación (أَحْكَامُ التَّجْوِيدِ).

[129] Aquí al-Zamzamī habla de *al-waqf wa'l-ibtidā'*, que se refiere a donde uno debe pausar cuando está recitando el Qur'ān.

[130] La *hamza* de *waṣl* es la que se lee al comienzo de una frase pero se ignora cuando está precedida por otra vocal. Por ejemplo, la *a* en el prefijo definitivo *al-* (el/la) es *hamza* de *waṣl*. Si decimos *al-raŷul*ᵘ *'l-karīm*ᵘ (الرَّجُلُ الكَرِيمُ) tanto *al-raŷul* como *al-karīm* empiezan con *al-* con *hamza* de *waṣl*. Sin embargo en *al-raŷul*ᵘ *'l-karīm*ᵘ vemos que en *al-* de *raŷul* pronunciamos a, pues está al principio de la frase, pero la *a* de *al-* en *karīm* no se pronuncia porque fue absorbida por la vocal final en *raŷul* (ᵘ).

[131] Tras explicar la regla específica de *hamza* de *waṣl*, al-Zamzamī explica las reglas básicas sobre las pausas. Dijo el experto en Qur'ān, Ibn Muŷāhid: "No sabe donde se debe pausar excepto quien sepa gramática, sea conocedor de las diferentes recitaciones, sepa exegesis e historia, y sepa clarificar esto con lo otro, además de ser un experto en la lengua en la que fue revelado el Qur'ān". Hay cuatro tipos de pausa posible:

a. La pausa mala y abandonada (*al-waqf al- qabīḥ al-matrūk*) significa que es un sitio donde no está permitido pausar.

b. La pausa aceptable y comprensible (*al-waqf al-ḥasan al-mafhūm*) es que lo que viene antes y después de la pausa están ligados gramáticamente. Explicado de otra manera, cuando la pausa tiene sentido para la primera parte, pero hace que la segunda parte sea problemático desde un punto de vista gramático, como cuando decimos الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ *al-ḥamdu li'llāhi rabbi'l-ʿālamīni'l-raḥmāni'l-raḥīmi maliki yawmi'l-dīn* (alabado sea Dios el Señor de los mundos, el Compasivo, el Misericordioso, el dueño del día del juicio). Podríamos pausar tras *al-ḥamdu li'llāhi* y tendría sentido, pero luego empezaríamos con *rabbi'l-ʿālamīn* que está en *ŷarr* (genitivo), pero la causa de *ŷarr* no se ve.
c. La pausa completa elegida (*al-waqf al-tāmm al-mujtār*) es la pausa ideal, como un punto aparte, donde lo que viene tras la pausa es el comienzo de una nueva frase.
d. La pausa suficiente permitida (*al-waqf al-kāfī al-ŷā'iz*) es cuando la pausa no es problemática desde el punto de vista lingüístico, pero no es ideal en cuanto al significado. Por ejemplo, en Q4:23: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ *ḥurrimat ʿalaykum ummahātukum wa banātukum* 'Se os está prohibido casarse con vuestras madres y vuestras hijas'. Si uno pausa en *ḥurrimat ʿalaykum ummahātukum* 'Se os está prohibido casarse con vuestras madres' no tiene ningún problema en cuanto a significado. Y desde un punto de vista gramático, empezar con *wa banātukum* no es problemático ya que es *marfūʿ* (nominativo), pero está claro el sentido que está conectado a lo anterior.

Un ejemplo de como estas reglas se entienden de manera diferente se ve en Q3:7 donde tras mencionar que hay *āyāt mutašābihāt* (ambiguas) dice: وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ *wa mā yaʿlamu ta'wīlahu illā 'llāhu wa 'l-rāsijūna fī'l-ʿilmī yaqūlūna āmannā bihi* (Nadie conoce su interpretación más que Allah y los que tienen conocimiento profundo dicen creemos en ello). Aquí el significado cambia de manera significativa si cambiamos la pausa. En español se puede leer, por ejemplo: 'Nadie conoce su interpretación más que Allah y los que tienen conocimiento profundo. Dicen creemos en ello', y se narra de Ibn Muŷāhid, Rabīʿ e Ibn Qutayba. También se puede leer: 'Nadie conoce su interpretación más que Allah. Los que tienen conocimiento profundo dicen creemos en ello', y se narra de Ibn Masʿūd, Ubbay, Urwa, Qatāda, al-Farrā', Abū ʿUbayda, Ṯaʿlab.

69	Con *sukūn* para en la *muḥarraka*[132] y añade *išmām* para poner *u* en la vocalización.[133]
70	El *rawm* en ello, como el *kasr*, cuando son de origen. Para el *fatḥ*, esos dos sin duda no están permitidos.[134]
71	La *hā* que es una *tā* en escrito hay diferencia.[135] *wayka'anna* según al-Kisā'ī, se para
72	en la *yā*, y según Abu ʿAmr sobre su *kāf*, y otros lo cargaron [hasta el final].[136]
73	Se pararon con la *lām* como en *māli*

---

[132] *Sukūn* significa que no hay vocal, y *muḥarraka* quiere decir que tiene vocal. O sea, cuando paras en una palabra vocalizada, elimina la vocal. Por ejemplo, cuando leemos الحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ *al-ḥamdu li 'llāhi rabbi' l-ʿālamīna* vemos que hay la vocal *a* al final de *al-ʿālamīna*, sin embargo al pausar hacemos *sukūn*, eliminamos esa vocal y leemos *al-ʿālamīn*.

[133] Cuando la palabra termina en *u*, entonces añadimos *išmām*, que es casi cerrar los labios totalmente y aspirar como haciendo la *u* sin pronunciarla.

[134] Significa que también se hace *rawm* cuando la *ḍamma* (*u*) y la *kasra* (*i*) son de origen y no añadidos. Y *rawm* es pronunciar la vocal *a* o *i* pero no de manera completa. Para la *fatḥa* (*a*), no hay ni *išmām* ni *rawm*.

[135] Quiere decir que hay diferencia de opinión sobre palabras que normalmente están escritas con la *t* pequeña (ة) pero que a veces se escriben con la *t* grande (ت), como en Q2:231 نِعْمَتْ que normalmente se escribe نِعْمَة, o Q7:56 رَحْمَت que normalmente se escribe رَحْمَة. Nāfiʿ, ʿĀṣim, Ibn ʿĀmir, Ḥamza e Ibn Kaṯir (según la narración de Qunbul) dicen que esa *t* se lee como una *t* normal (ت), pero al-Kisā'ī, Abū ʿAmr e Ibn Kaṯīr (según la narración al-Bazzī) dicen que se trata a la *t* grande (ت) como si fuese pequeña (ة) y no se pronuncia cuando se para en ella.

[136] En la palabra *wayka'anna* (وَيْكَأَنَّ) en Q28:82, al-Kisā'ī hacía una pausa en la *y*, con lo cual sonaría *way… ka'anna*, mientras que Abū ʿAmr hacía una pausa en la *k*, o sea *wayka… anna*. El resto de los siete recitadores (Nāfiʿ, Ibn Kaṯīr, Ibn ʿĀmir, ʿĀṣim y Ḥamza) leían la palabra completa *wayka'anna*. Sin embargo, al-Musāwī dice que lo que se transmite de al-Kisā'ī y Abū ʿAmr no es que se debe para en la *y* o la *k*, sino que está permitido para allí.

	hāḏa ’l-rasūl^{i} al menos que sean los dos *mawlās*
74	que precedieron, que en *mā* pararon y parecido a ese ejemplo igual a ello pararon.[137]
	Tercera: *Imāla*[138]
75	Ḥamza y al-Kisā’ī hicieron *imāla* de aquella *yā* cuya base es un nombre o verbos;[139]
76	*annā* con el significado de ‘como’, escrito con *yā*. [140] *ḥattā*, *ilā*, *ladā*, *ʿalā*, *zakā*, siempre
77	se sacan.[141] Aparte de ellos dos no hacen *imāla*

---

137 Aquí está hablando de la combinación de *mā* (مَا) y *li* (لِـ) escrita como *māli* (مَالِ) en Q25:7: مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الأَسْوَاقِ *māli hāḏa’l-rasūli yākulu ’l-ṭaʿāma wa yamšī fī ’l-aswāq* (¿Qué pasa con este mensajero que come comida y anda en los mercados?). Quiere decir que cinco de los siete recitadores canónicos leían la palabra completa y solo permitían pausar tras leer la *l* de *māli*. Pero los dos *mawlā*s mencionados anteriormente -o sea, al-Kisā’ī y Abū ʿAmr- permitían pausar en *mā*. Parecido a ello es *māli* en otros sitios del Qur’ān como Q4:78, Q18:49, Q70:36, donde hay la misma diferencia sobre donde pausar.

138 *Imāla* significa pronunciar la *a* cercana a la *i*, como una *e* fuerte. También es conocida como la *imāla kubrā* (grande), mientras que la *imāla ṣuğrā* (pequeña) en realidad se llama *taqlīl*.

139 Ḥamza y al-Kisā’ī utilizaban mucho la *imāla*. Por ejemplo, cuando la *yā* (ي) al final de un nombre o verbo se convertía en *alif* (ا o ى), ambos hacían *imāla*. Por ejemplo, خَشِيَ *jašiya* en el presente se convierte en يَخْشَى *yajšā* y se lee con *imāla*.

140 La partícula *annā* (أَنَّى) que significa ‘como’ o ‘cuando’ y está escrito con una *alif* con forma de *yā*, también se lee con *imāla* según Ḥamza y al-Kisā’ī.

141 Casi todas las palabras que terminen en alif (ا o ي) se leen con *imāla* según Ḥamza y al-Kisā’ī, salvo las excepciones mencionadas: *ḥattā* (حَتَّى), *ilā* (إِلَى), *ladā* (لَدَى), *ʿalā* (عَلَى), *zakā* (زَكَا). Esas palabras se sacan de la regla general de *imāla*.

	excepto en algunos [sitios].[142] Se justo con sus sitios.[143]
	Cuarta: *Madd*[144]
78	De dos tipos: conectado o separado.[145] En ambos, Ḥamza y Warš son más largos.[146]

[142] Quiere decir que aparte de Ḥamza y al-Kisā’ī, el resto de los siete recitadores canónicos no hacen imāla salvo en algunos sitios. Dijo al-Musāwī: “Algunos hacen imāla y otros no hacen imāla. La primera categoría es de dos tipos: a) los que la hacen poco, y son Ibn ʿĀmir, ʿĀṣim y Qālūn, pues ellos no hacen imāla más que en [pocos] sitios conocidos; y b) los que la hacen mucho, y son Warš, Ḥamza, al-Kisā’ī y Abū ʿAmr, pues hacen *imāla* en muchos sitios, como se sabe de los libros de *qirā’āt*. Pero la base para Ḥamza y al-Kisā’ī es hacer *imāla kubrā* (grande), y la base de Warš es hacer *imāla suğrā* (pequeña). Abū ʿAmr está entre las dos [tendencias], combinando los dialectos. Y otro que no hace imāla es Ibn Kaṯīr.”

[143] O sea, lee la *imāla* en los sitios apropiados.

[144] El *madd* (مَدٌّ, pl. مُدُودٌ) es la extensión o el alargamiento del sonido cuando uno tiene *alif* precedidad por *a* (ـَا), o *yā* precedidad por *i* (ـِي), o *waw* precedida por *u* (ـُو).

[145] El madd puede ser de dos tipos:

1. Conectado (المَدُّ المُتَّصِلُ), que es cuando una de las tres letras de *madd* (ـَا, ـُو o ـِي) viene antes de una *hamza* (ء) en una misma palabra, como *ŷā’a* (جَاءَ) o *sū’* (سُوء). Es obligatorio extenderlo (المَدُّ الوَاجِبُ) en todas las recitaciones, pero hay diferencias sobre cuanto se extiende, como veremos.
2. El *madd* separado (المَدُّ المُنْفَصِلُ) es cuando el mismo fenómeno ocurre entre dos palabras. O sea, la primera palabra termina con una de las tres letras de *madd* (ـَا, ـُو o ـِي), y la segunda palabra empieza con *hamza* (ء), como *bimā anzala ’llāhu* (بِمَا أَنْزَلَ اللهُ) o *qālū āmannā* (قَالُوا ءامَنَّا). Es conocido como el *madd* permitido (المَدُّ الجَائِزُ) porque no todos los recitadores lo extienden.

[146] Para Ḥamza y Warš (de Nāfiʿ) son seis compases tanto en el *madd* conectado como en el separado.

79	Luego ʿĀṣim,[147] después de él Ibn ʿĀmir con al-Kasāʾī,[148] luego Abu ʿAmr.[149] Es adecuado.[150]
80	Todos dieron importancia al *madd* conectado pero su diferencia es en el separado.[151]
	Quinta: Aligerar el *hamz*[152]
81	*Naql* y *isqāṭ*; [153] *ibdāl* por *madd* del mismo tipo al que sigue, venga como venga.[154]

[147] Para ʿĀṣim son cuatro o cinco compases tanto en el *madd* conectado como en el separado.
[148] Para Ibn ʿĀmir y al-Kisāʾī son cuatro compases tanto en el *madd* conectado como en el separado.
[149] Para Abū ʿAmr y Qālūn (de Nāfiʿ) son tres o cuatro compases tanto en el *madd* conectado como en el separado.
[150] O sea, es adecuado recitar el *madd* correctamente.
[151] Quiere decir que todos tenían la opinión de que era obligatorio extender el *madd* conectado, pero difirieron sobre el *madd* separado: Qālūn (de Nāfiʿ) y al-Sūsī (de Abū ʿAmr) veían que uno no tenía por que hacer la extensión del *madd* separado, mientras que los demás lo veían como obligatorio también.
[152] El *hamz* o la *hamza* es como la parada glotal que hacen los londinenses con la *t* en, por ejemplo, *water* (pronunciado *wa'er*). Aquí al-Zamzamī habla de las diferentes formas en que la *hamza* se hace más ligera.
[153] **La primera manera** de aligerar la hamza es *naql* e *isqāṭ*. Lingüísticamente, *naql* significa literalmente 'transferencia', y *isqāṭ* significa 'tirar' y 'eliminar', y se hace en la recitación de Warš. Significa que el recitador transfiere la vocal de la *hamza* a la palabra anterior cuando la palabra anterior termina sin vocal (o sea, con *sukūn*), y elimina la *hamza*, como por ejemplo en Q23:1 donde قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ se convierte en قَدَ افْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ, o sea, la *hamza* (ء) con *fatḥa* (أَ) en *aflaḥa* se transfirió (hizo *naql*) a la *d* de *qad* y fue eliminada (se hizo *isqāṭ*) de la *hamza* en *aflaḥa*.
[154] **La segunda manera** de aligerar la *hamza* es hacer *ibdāl*. Linguísticamente, *ibdāl* es 'sustitución' o 'cambio', y aquí significa sustituir la *hamza* y sustituirla por la vocal de la letra anterior para hacer

82	En *a'innā*, por ejemplo, hay *tashīl* nada más.[155] A veces en sitios el *hamz* se elimina.[156]
83	Y todo eso con señales e indicaciones que está explicado en los libros de recitadores.[157]
	Sesta: *Idǧām*
84	Si en una palabra o dos entra una letra como ella se dice *idǧām*.[158]

un *madd*. Warš hace *ibdāl* cuando tiene una *hamza* equivalente a la primera radical, como se ve en la tabla:

Raiz	أَمِنَ ← ءآمَنَ	أَلِمَ
Antes y después de *ibdāl*	يُؤْمِنُ ← يُومِنُ	يَأْلَمُونَ ← يَالَمُونَ

Warš también hace ibdāl de la *hamza* cuando esta tiene *fatḥa* (َ-) y la letra anterior tiene *ḍamma* (ُ-), como se puede ver en la siguiente tabla:

Raíz	أَجَلَ ← أَجَّلَ	أَذِنَ ← أَذّنَ	أَخَذَ ← آخَذَ
Antes y después de *ibdāl*	مُؤَجَّلٌ ← مُوَجَّلٌ	مُؤَذِّنٌ ← مُوَذِّنٌ	يُؤَاخِذُ ← يُوَاخِذُ

Hay más formas de hacer *ibdāl*, pero al-Musāwī señala que eso se estudia en los libros avanzados sobre recitación.

[155] **La tercera manera** de aligerar la *hamza* es *tashīl*, que literalmente significa 'facilitar'. Aquí quiere decir que cuando tienes dos *hamzas* seguidas en una misma palabra, la primera con *fatḥa* (َ-) y la segunda con *kasra* (ِ-), como en *a'innā* (أَئِنَّا), entonces en la recitación de Warš suavizas la segunda *hamza* y la haces más fácil. O sea, en vez de leer *a'innā* (أَئِنَّا) lees *ainnā* (أَيِنَّا).

[156] **La cuarta manera** de aligerar la *hamza* es *isqāṭ*, 'eliminar', y significa que si hay dos *hamzas* juntas que llevan la misma vocal, Warš elimina la segunda *hamza* sin más. Por ejemplo, en Q2:6, Warš lee أَأَنْذَرْتَهُمْ asi: ءَآنْذَرْتَهُمْ; y en Q7:34, Warš lee جَآءَ أَجَلُهُم así: جَآءَ اجَلُهُمْ.

[157] Los ejemplos presentados por al-Musāwī son de la recitación de Warš, pero hay más variedad que se encuentra en los libros de los recitadores.

[158] Quiere decir que *idǧām* es amalgar dos letras iguales o parecidas que vienen juntas, ya sean en una misma palabra o en dos palabras. Por ejemplo, puede haber *idǧām* en la misma palabra como en la palabra مُضْطَرٌّ *muḍṭarr*, donde se hace *idǧām* de la *ḍ* en la *ṭ* y se pronuncia *muṭṭar*.

85	Pero Abu ʿAmr dentro de ella no hizo *idğām* más que en dos sitios, claramente, es sabido.[159]

Un ejemplo de *idğām* en dos palabras es Q4:64 إِذْ ظَلَمُوا, que se debería de pronuncia *iḏ ẓalamū* pero se pronuncia *iẓ-ẓalamū*.

[159] Quiere decir que Abū ʿAmr no hacía *idğām* dentro de la misma palabra salvo en dos excepciones, que son Q2:200 مَنَاسِكَكُمْ *manāsikakum* que Abū ʿAmr leía مَنَاسِكْكُمْ *manāsikkum*; y Q74:42 مَا سَلَكَكُمْ *mā salakakum* que él leía مَا سَلَكْكُمْ *mā salakkum*.

Cuarta Parte: Lo relacionado a las palabras, y son siete categorías

	Primera y segunda: Extraño y Arabizado[160]
86	Se vuelve a lo transmitido en cuanto a lo extraño,[161] para lo que vino, como *miškāt*, en lo arabizado:
87	*awwāh*, *siŷill*, luego *kifl*, igualmente *qisṭās* y es justicia.[162]

---

[160] El autor habla de dos categorías: i. el *ğarīb* (extraño), que se refiere a palabras árabes cuyo significado no es conocido por cualquier árabe; ii. el *muʿarrab* (arabizado), que se refiere a palabras de origen extranjero pero que ya formaban parte del vocabulario árabe en esa época.

[161] El significado de las palabras extrañas o poco conocidas (*ğarīb*) se toma de los árabes antiguos, cuyas explicaciones fueron recopiladas por grandes lingüistas. Algunos de los libros más famosos son *Maŷaz al-Qur'ān* de Abū ʿUbayda (m.210h), *Ğarīb al-Qur'ān* de Ibn Qutayba (m.276h), *Nuzhat al-qulūb* de Abū Bakr al-Siŷistānī (m.330h) y *Tafsīr al-muškil min ğarīb al-qur'ān* de Makkī bin Abī Ṭālib (m.437h).

[162] Quiere decir que hay palabras arabizadas en el Qur'ān y menciona los siguientes ejemplos:

1. *miškāt* Es del abisinio y significa 'hornacina' donde se suele colocar una lampara.
2. *awwāh* Parece ser del abisinio y significa 'quien tiene certeza' o 'creyente' o 'misericordioso'.
3. *siŷill* Según lo narrado de Ibn ʿAbbās, significa 'persona' en abisinio. Pero lo más probable es que venga del griego *sigillun* (el sello real en documentos oficiales), del griego al latín *sigilla* o *sigillum*, y posiblemente entrase en el árabe por medio del persa, significando un documento oficial sellado.
4. *kifl* Se atribuye a Abū Mūsā al-Ašʿarī que significa 'equivalente' en abisinio.
5. *qisṭās* Se atribuía al latín *constans* con el significado de justicia según Muŷāhid, o balanza equilibrada según Saʿīd bin Ŷubayr. Puede que el origen sea del griego *kćotis*, que significa una balanza.

88	Estas y parecidas a ellas rechazó la mayoría por acuerdo.[163] Dijeron: ¡Cuidado![164]
	Tercera: Figurativo (*maŷāz*)[165]

[163] Se le atribuye a muchos sabios de la época clásica temprana como al-Šāfiʿī, al-Ṭabarī, Abū ʿUbayda, al-Bāqillānī o Ibn Fāris la opinión de que no hay palabras extranjeras en el Qur'an. Su argumento está basado en *āyāt* como Q12:2 إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا 'Hemos revelado un Qur'ān árabe' o Q41:44 وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ 'Si lo hubiésemos hecho un Qur'ān en lengua extranjera habrían dicho '¿Porqué sus *āyāt* no son claras? ¿Es extranjero o árabe?'' Sin embargo, esta opinión es bastante débil, por varias razones:

1. Atribuir esa opinión a la 'mayoría' no es correcto, ya que Compañeros como Ibn ʿAbbās o Abū Mūsā al-Ašʿarī y Sucesores como Muŷāhid o Saʿīd bin Ŷubayr decían que palabras Qur'ānicas tenían origen extranjero.
2. Argumentar que el árabe no tiene palabras extranjeras es una visión del lenguaje como algo estático que no cambia nunca. Sin embargo, sabemos que el árabe es una lengua semítica que evolucionó antes de la revelación del Qur'ān, e incluso después.
3. El que palabras tengan origen extranjero no significa que no sean del idioma. Por ejemplo, muchas palabras españolas que empiezan por *al-*, como algodón (القُطُن), algebra (الجَبَر), azúcar (السُّكَّر), son de origen árabe, pero nadie diría que no son palabras españolas o que quien las utilice no está hablando español. Igualmente con palabras de origen extranjero en el árabe.

[164] Según al-Musāwī, significa que los que sostenían que no hay palabras de origen extranjero en el Qur'ān dicen que hay que tener cuidado con atribuir eso al árabe.

[165] En la teoría lingüística clásica de árabe, *maŷāz* es el uso figurativo o metafórico de las palabras, y es lo opuesto de *ḥaqīqa* (sentido real o literal). Por ejemplo, si alguien dice "Fulano es una estrella", todo el que escucha sabe que fulano no es, en realidad, una 'estrella'. 'Estrella' aquí se utiliza de manera figurativa, metafórica. Moviéndonos al árabe, el significado literal (*ḥaqīqa*) de *ṣalāt* es súplica, y la oración es el sentido figurativo (*maŷāz*), y el sentido literal (*ḥaqīqa*) de *ğā'iṭ* es una depresión

89	Entre ellos: (i) resumir por omisión, (ii) mantener el predicado,[166]

geográfica, y excrementos es el sentido figurativo (*maŷāz*). Sin embargo, cuando decimos *ṣalāt* entendemos la oración ritual, y cuando decimos *ğā'iṭ* entendemos excremento, porque el sentido original se ha convertido el sentido secundario. Por eso crearon otras categorías de *ḥaqīqa*:

1. *ḥaqīqa lughawiyya*: el sentido literal original como *ṣalāt* y *ğā'iṭ*.
2. *ḥaqīqa šarʿiyya*: el significado que viene del islam, como *ṣalāt* para la oración ritual.
3. *ḥaqīqa ʿurfiyya*: la terminología común, como *ğā'iṭ* para excrementos.

En esta división, si hay una palabra que se utiliza de diferentes maneras, la *ḥaqīqa šarʿiyya* toma precedencia, luego la *ḥaqīqa ʿurfiyya*, y finalmente la *ḥaqīqa luğawiyya*.
Como se puede ver, *ḥaqīqa* y *maŷāz* son flexibles pues el significado cambia dependiendo del contexto. Según dice Ibn Ŷuzzay: "La palabra puede ser *ḥaqīqa* en uno de [sus significados] y *maŷaz* en el otro, y la *ḥaqīqa* se convierte en *maŷaz*, y el *maŷaz* en *ḥaqīqa* según la diferencia en uso. ¿No ves que la palabra *dābba* lingüísticamente es *ḥaqīqa* para todo animal, pero en la terminología de los egipcios se utiliza para el burro y nada más, y en el uso de los magrebíes es para todo animal de monta? O sea, es *maŷāz* si se utiliza en otro contexto."
Algunos sabios, como Ibn Taymiyya, o más recientemente Muḥammad al-Amīn al-Šinqīṭī, no ven much utilidad en está división binaria entre *ḥaqīqa* y *maŷāz*, pues ven la lengua como algo más flexible. Pero para los propósitos de este texto es útil entender los diferentes tipos de *maŷāz* identificados por los linguistas árabes.
Para empezar, dividen *maŷāz* en dos categorías generales:

1. *maŷāz* en palabras individuales como 'estrella' o *ṣalāt*.
2. *maŷāz* en compuestos como 'salir el sol' (el sol no 'sale').

[166] O sea, entre los tipos de *maŷāz* están:

1. Omitir algo para resumir, como en Q2:184 فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ 'Aquel de vosotros que esté enfermo o de viaje [y no ayuna], [ayuna] en igual número otros días'. Aquí lo omitido ha

	(iii) singular, plural, utilizado como *maŷāz* por el otro,
	Y una por el dual,[167] y (iv) aquello que

está entre […]. La omisión se hace porque el contexto lo deja claro. Hay discusión si este tipo de omisión es *maŷāz*.

2. Eliminar el sujeto y dejar el predicado (*ḥaḏf al-musnad ilayhi*), como en Q12:18 cuando Yaʿqūb fue informado de la muerte de Yūsuf y dijo فَصَبْرٌ جَمِيلٌ ‘Pero bella paciencia’ sin sujeto, que sería algo como ‘Me resignaré con bella paciencia’.

[167] Quiere decir que se pueden utilizar el singular, el dual y el plural en el lugar de otro, y eso se considera *maŷāz*. Por ejemplo, Q103:2 إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا donde *insān* es singular ‘la persona está en perdición’, pero lo siguiente es plural ‘excepto aquellos que creen…”, con lo cual aquí *insān* es metafórico (*maŷāz*) para la humanidad. O Q66:4 إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا ‘Si ambos (dual) volvéis a Allah es porque los corazones (plural) de ambos (dual otra vez) se inclinaron’. Dos personas solo tienen dos corazones, con lo cual la utilización del plural *qulūb* para referirse a dos corazones (*qalbān*) es *maŷāz* metafórico.

	piensa por su opuesto,[168] o (v) lo contrario de esta.[169]

[168] En árabe, el plural de lo que puede razonar puede ser un plural perfecto. Eso significa que termina en ـُونَ *ūn* añadido si es masculino, y un ـَاتٌ *āt* añadido si es femenino. Por ejemplo, مُؤْمِنٌ es singular ‘creyente’; su plural masculino es مُؤْمِنُونَ y su plural femenino es مُؤْمِنَاتٌ. Sin embargo, este tipo de plural solo se puede utilizar para seres capaces de razonar. El plural de los objetos sin razón suele ser un plural que cambia de forma (por ejemplo, شَجَرَةٌ ‘arbol’, pl. أَشْجَارٌ). Sin embargo, en algunos casos se utiliza el plural perfecto (de las cosas capaces de razonar) en referencia a objetos sin razón. Por ejemplo, Q12:4 إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَاأَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ ‘Dijo Yūsuf a su padre: ¡Padre! Vi once estrellas y el sol y la luna, todos postrados ante mí.’ A pesar de que ni las estrellas ni el sol ni la luna tienen la capacidad de razonar, la palabra سَاجِدِينَ ‘postrados’ es plural perfecto que en teoría no se puede utilizar para objetos sin razón. Sin embargo, como explicó al-Wāḥidī (ver Rāzī, XVIII/88): “Puesto que Él -exaltado sea- los describió posternandose, es como si tuviesen capacidad de razonar.”

[169] O sea, utilizar una palabra para objetos que no razonan para referirse a seres que razonan. Por ejemplo, مَن *man* significa ‘quien’ y es utilizado para ser que razonan, mientras que مَا *mā* ‘que’/‘aquello’, el cual es utilizado para objetos que no razonan. El ejemplo citado por al-Suyūṭī es Q16:49 وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ ‘Y a Allah se posterna todo aquello que hay en los cielos y la tierra que camina’. مَا *mā* ‘aquello’ es utilizado para objetos sin razón, pero posternarse requiere la capacidad de razonar, por lo cual al-Suyūṭī y al-Musāwī lo consideran *maŷāz*. Sin embargo, al-Wāḥidī (*Basīṭ*, XIII/79) argumenta que hay dos tipos de posternación: (i) posternación de adoración que solamente hacen seres racionales; (ii) posternación de sometimiento que todos los seres hacen. Al-Wāḥidī justificó la utilización de مَا *mā* diciendo que se refiere al segundo tipo de posternación que incluye todas las cosas, la mayoría de las cuales son objetos que no razonan.

91	(vi) causa,[170] (vii) cambio de persona,[171] (viii) repetición,[172]

[170] Una forma de *maŷāz* es eliminar la causa (*sabab*) y solo mencionar la consecuencia, como Q28:4 en referencia a faraón: يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ ‘masacra a sus hijos’. Faraón no masacró a los hijos de los judíos, sino que fue el que ordenó su masacre. Su orden fue la causa, y pero lo que se le atribuye es la consecuencia: masacrar.

[171] El cambio de persona (yo, tu, él) es conocido como *iltifāt*, y su objetivo es despertar curiosidad en el lector. El ejemplo más conocido es *al-Fātiḥa*, donde en las tres primeras *āyāt* se habla de Allah en tercera persona (Él), y de repente en la cuarta *āyah* hay un cambio a segunda persona (Tú) que dura hasta el final. Sin embargo, incluir el cambio de persona (*iltifāt*) en maŷāz es cuestionable. Está claro que al-Zamzamī lo tomó directamente de *al-Nuqāya* y no del comentario *Itmām al-dirāya*, ya que en *Itmām* al-Suyūṭī dice (p.38): “Así lo mencionó Abū ʿUbayda en los tipos de *maŷāz*, pero lo correcto es que no lo es, sino que es un tipo de discurso (*jiṭāb*), y es *ḥaqīqa*. Por eso no lo mencionamos en *al-Taḥbīr* en el capítulo sobre *maŷāz* sino que lo pusimos en un capítulo propio”. Y esta es la conclusión de al-Musāwī basándose en lo que dijo al-Suyūṭī en *al-Itqān*.

[172] Repetición (*takrīr*) también es conocido como ‘confirmación’ (*ta’kīd*), y un ejemplo es Q78:4-5 كَلَّا سَيَعْلَمُونَ ثُمَّ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ ‘Lo sabrán con certeza, lo sabrán con certeza’. Esta categoría aparece en *Nuqāya* e *Itmām*, pero al-Suyūṭī niega que sea un tipo de *maŷāz* en *Itqān* diciendo (p.504): “Algunos argumentaron que es *maŷāz* porque no aporta ningún beneficio que no haya aportado el primero, porque son la misma frase, y lo cierto es que es *ḥaqīqa*. Dijo [Abū Bakr] al-Ṭurṭūšī en *al-ʿUmda*: A quien lo llame *maŷāz* le decimos: Si la confirmación (*ta’kīd*) es por utilizar la primera frase como ‘prisa prisa’ y cosas así, si se puede decir que la segunda es *maŷāz*, también se puede decir que la primera es *maŷāz*, pues son la misma frase. Y si es inválido decir que el primero es *maŷāz*, es inválido decir que el segundo lo es, pues es igual que el primero”.

	(ix) añadido,[173] (x) adelantar, (xi) retrasar.[174]
	Cuarta: El compartido en significado (*muštarak*)[175]
92	*qur’*, *wayl*, *nidd*, *mawlā*, pasaron; *tawwāb*, *al-ǧayy*, *muḍāriʿ*, *warā’*[176]

---

[173] Ya precedió el *maŷâz* por omisión, y aquí aparece su opuesto, por añadido (*ziyāda*), como Q42:11 لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ donde كَـ ‘como’ está ligada a مِثْلِهِ ‘parecido’, con lo cual la traducción literal sería ‘No hay nada como su parecido’. Sin embargo, كَـ aquí es añadida solo para énfasis, y el significado es ‘No hay absolutamente nada como Él’. Sin embargo, hay otros que niegan que esto sea *maŷâz*.

[174] Adelantar y retrasar (*al-taqdīm wa ’l-ta’jīr*) significa cambiar el orden de la frase para conseguir . El ejemplo utilizado es Q11:71 وَامْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ ‘Su esposa estaba de pie, se río, y le anunciamos Isḥāq’. Aquí se argumenta que ha habido adelanto y retraso y el orden es ‘le anunciamos Isḥāq y se rió’, y esa es una posible interpretación, aunque no es la más aceptada por los comentaristas del Qur’ān -un lingüista tan clave como al-Zamajšarī ni siquiera la cita. Sin embargo, a pesar de que al-Suyūṭī mencionó esta categoría en *Nuqāya* e *Itmām* como *maŷâz*, en *Itqān* niega que sea *maŷâz*, sino que es simplemente un cambio de orden.

[175] Al-Qarāfī (*Tanqīḥ*, p.30) lo definió así: “El *muštarak* es la palabra utilizada para cada uno de sus dos significados o más, como *ʿayn*”.

[176] Al-Zamzamī no definió lo que es el *muštarak*, sino que simplemente citó estos ejemplos:

- قُرْءٌ *qur’* (pl. قُرُوءٌ *qurū’*) es posiblemente el ejemplo más famoso de *muštarak*, pues significa la menstruación y la no-menstruación. En el Qur’ān dice que la mujer tiene que esperar tres *qurū’* para cumplir la *ʿidda*, y los juristas difieren pues algunos dicen que tiene que esperar tres ciclos de menstruación (que puede ser unos dos meses), y otros tres ciclos de no-menstruación (que sería por lo menos tres meses).
- وَيْلٌ *wayl* significa algo como ‘maldito’, pero también se narra en un ḥadīṯ que es el nombre de una parte del infierno. Sin embargo, el ḥadīṯ no es auténtico, según dijo al-Fādānī, con lo cual no es un buen ejemplo.

	Quinta: Sinónimo (*mutarādif*)[177]
93	Entre ello hay lo que llegó, como *insān* y *bašar* en lo explícito del Qur'an;

- نِدٌّ *nidd* (pl. أَنْدَادٌ *andād*). Dijo al-Anbārī (*Aḍdād*, pp.22-3): El *nidd* tiene dos significados opuestos: se dice 'fulano es *nidd* de fulano' si es lo opuesto a él, y 'fulano es su *nidd*' si es como él. Por eso la gente interpretó la declaración de Allah el magnifico y exaltado [Q2:22] فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ 'Y no toméis nada como *andād* de Allah cuando vosotros sabéis' de las dos maneras'. O sea, puede entenderse que quiere decir 'no toméis nada como *iguales* a Allah' o 'no toméis nada como *opuestos* a Allah'.
- المَوْلَى *mawlā* (pl. المَوَالِي *mawālī*). Dijo al-Anbārī (*Aḍdād*, p.46): '*Mawlā* es de las palabras que tienen significados opuestos (*aḍdād*), pues el *mawlā* es el que beneficia liberando al esclavo, y es el esclavo liberado que recibe el beneficio'. Aparte de ese significado, tiene otros significados, como (i) el que más se merece algo, (ii) alguien que recibe protección, (iii) primo por el lado paterno, (iv) el aliado, (v) el vecino, (vi) el cuñado.
- التَّوَّابُ *tawwāb*. Dijo al-Anbārī (*Aḍdād*, p.415): '*Tawwāb* es Allah -alabado sea Su nombre- pues perdona a Sus siervos, y *tawwāb* es la persona que se arrepiente de sus pecados'.
- غيٌّ *ğayy*. En Q19:59 فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا 'Y allí encontrarán *ğayy*'. Las diferentes explicaciones citadas por al-Ṭabarī es que significa (i) un lugar en el infierno, (ii) la perdición, o (iii) el mal.
- مُضَارِعٌ *muḍāriʿ*, se utiliza en lingüística árabe con el sentido de presente y futuro.
- وَرَاءَ *warā'* normalmente se entiende como 'detrás', pero también puede significar 'delante', y es una de las posibles interpretaciones de Q18:79 وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا 'Y *warā'* de ellos había un rey que expropiaba todos los bargos ilegalmente'. Puede que el rey estuviese detrás o antes de ellos. Sin embargo, al-Ṭabarī argumenta que solo se utiliza para decir 'detrás'.

[177] El sinónimo (*tarāduf*) es cuando dos palabras o más tienen un mismo significado. Pero algunos argumentan que los sinónimos solo son parciales.

94	Y *baḥr* y *yamm*; igualmente *ʿaḏāb* *riŷs* y *riŷz* llegaron. ¡Oh arrepentido![178]
	Sesta: Transferencia (*istiʿāra*)[179]
95	Es una similitud sin partícula y eso es como ‘la muerte’ y ‘la vida’
96	en relación al guiado y a su opuesto.[180]

[178] Quiere decir hay varios sinónimos en el Qur’ān, y pone tres grupos de sinónimos como ejemplos:

1. إِنْسَانٌ *insān* y بَشَرٌ *bašar* quieren decir ‘ser humano’. Sin embargo, al-ʿAkbarī dice en *al-Furūq* (p.274, 276) que la diferencia entre ambos es que *insān* viene de movimiento o de estar contento, mientras que *bašar* viene de tener buen aspecto o de ser importante.
2. بَحْرٌ *baḥr* y يَمٌّ *yamm* quieren decir ‘mar’, pero *baḥr* es cualquier concentración de agua en un sitio amplio, y por eso se llama a un sabio de conocimiento amplio *baḥr*; *yamm* viene de hacer algo a propósito, y por eso se llama *tayammum* a la purificación seca, ya que uno lo hace con propósito. (Ver Rāğib, *Mufradāt*, pp.34, 577). *Suyūṭī* en *Itmām* (p.39) explica que *yamm* puede ser una arabización de origen extranjero.
3. عَذَابٌ *ʿaḏāb*, رِجْسٌ *riŷs* y رِجْزٌ *riŷz* quieren decir ‘castigo’. Pero *aḏāb* viene de eliminar las cosas buenas, o de hacer pasar hambre; *riŷs* viene de despreciable; y *riŷz* viene de estar perturbado. (Ver Rāğib, *Mufradāt*, pp.339)

‘¡Oh arrepentido!’ es solo para completar la rima.

[179] al-Musāwī dice que esta sección sobre *istiʿāra* debería de ser posterior a a la sección siguiente sobre *tašbīh* (similitud), pero ese es el orden de al-Suyūṭī y al-Zamzamī le siguió fielmente. *Istiʿāra* es un tipo de *tašbīh* donde se elimina la partícula que liga las dos cláusulas. Por ejemplo, *tašbīh* sería ‘Nadal es *como* un mounstruo’, y *istiʿāra* sería ‘Nadal es un mounstruo’.

[180] *Istiʿāra* es una similitud sin partícula, como se ve en el ejemplo anterior. El autor aquí da dos ejemplos de Q6:122 أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ ‘O quien esté muerto y le damos vida’:

	Como ello es lo que llegó: 'Pelar la noche'.[181]
	Séptimo: la similitud (*tašbīh*)[182]
97	Lo que indica algo compartido con otro es la similitud, cuando sea.[183]
98	La condición aquí es que esté asociado con

- Aquí la muerte es una similitud para la desviación. En un principio debía de ser 'O quien esté *como* muerto', pero es *isti'āra* porque se eliminó la clausula comparativa 'como'.
- Aquí la vida es una similitud para 'ser guíado'. En un principio debía de ser 'Le damos *algo que es como* vida', pero es *isti'āra* porque se eliminó la clausula comparativa 'como'.

[181] Aquí al-Zamzamī da otro ejemplo de Q36:37: وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ 'Una señal para ellos es la noche de la cual pelamos el día y quedan a oscuras'. La similitud es que Allah quita la luz del día hasta que es de noche, y es como si pelase la luz del día hasta que no queda más que la oscuridad.

[182] *Tašbīh* es una similitud donde hay un parecido entre ambas partes.

[183] Esto hace referencia a la definición de al-Sakkākī: Es lo que indica que una cosa está asociada a otra cosa por un parecido entre ambos. O sea, es comparar dos cosas por el parecido que hay entre ellas. Por ejemplo, si decimos 'Messi es como un mago' estamos diciendo que cuando Messi juega al futbol hace cosas increíbles, igual que un mago hace cosas increíbles, y el hacer cosas increíbles es lo que los une.

		su partícula.[184] Ocurre mucho.[185]

[184] Quiere decir que *tašbīh* es cuando la similitud utiliza una de las claúsulas que indican parecido, de las cuales las más famosas son:

- كَـ *ka* ‘como’, como en Q18:45 وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَاحُ ‘Dales el ejemplo de la vida mundana, que es como el agua que hacemos bajar del cielo, se mezcla con las semillas de la tierra, y luego se vuelve seco y los vientos la dispersan’. Aquí la similitud es de la vida mundana con el ciclo natural de la tierra. El parecido es que a pesar de el florecimiento en ambos casos, la muerte siempre es el destino final.
- مِثْل *miṯl* ‘igual a’, y el ejemplo es Q2:113 كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ ‘Asimismo dicen los que no saben, *igual a* lo que ellos dijeron’.
- مَثَل *maṯal* ‘parecido a’ como por ejemplo Q62:5 مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا ‘La similitud de quienes fueron dados responsabilidad por la Torah pero no la practicaron son *como* burros cargando con libros’. Aquí la similitud de quien recibió la revelación pero no vivió según sus enseñanzas es como el burro que carga libros pero no puede leerlos. En ambos, el aspecto común es que ninguno se beneficia de lo que tiene.
- كَأَنَّ *ka anna* ‘como’, por ejemplo, Q24:35 الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ ‘El vidrio es *como* un astro radiante’.

[185] Dijo al-Mubarrid: “Si alguien dijese que la mayoría de la lengua árabe [es *tašbīh*] no sería un disparate”.

Quinta parte: los significados relacionados a temas legales, y son catorce categorías[186]

	Primera: Lo general generalizado[187]
99	Es poco común, excepto Su dicho ‘Y Allah de todas las cosas es sabedor’, eso es.
100	Y su dicho: ‘Él os creó de un alma sola’, cógelo sin confusión.[188]

---

186 Aquí al-Zamzamī enfoca algunos principios que normalmente se estudian en principios legales (*uṣūl al-fiqh*) pero que nos ayudan a entender el Qur’ān mejor, como lo general, lo específico, lo ambiguo, lo que no se toma de manera literal, lo implícito y lo abrogado.

187 Lo general es, según la definición de Ibn Ŷuzzay (*Taqrīb*, p.91): “La frase que da un significado absoluto con la condición de que incluya todas las unidades.” O sea, en Q3:185 كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ‘*Todo* alma morirá’, la frase ‘todo alma’ es un significado absoluto que incluye todas las unidades, o sea, todas las almas.

188 La frase que es general pero que no tiene ningún tipo de especificación es poco común. Por ejemplo, en Q13:16 قُلِ اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ‘Di: Allah es el creador de todas las cosas’, la frase ‘*todas* las cosas’ parece ser general, en el sentido de que Allah creo todas las cosas. Sin embargo, Allah es una cosa. ¿Se pudo Él crear a sí mismo? Claramente eso no es posible, con lo que ‘todas las cosas’ es una frase general que es especificada por la razón (*ʿaql*) a significar ‘todas las cosas que no son Allah’.
Al-Zamzamī da dos ejemplos que son generales y no tienen ningún tipo de especificación:

- El primero aparece varias veces en el Qur’ān (Q2:282, Q4:176, Q24:35, Q24:64, Q49:16, Q64:11) وَاللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ‘Y Allah sabe todas las cosas’, pues Allah lo sabe todo sin ningún tipo de excepción.
- El segundo aparece en el Qur’ān tres veces (Q4:1, Q7:189, Q39:6) خَلَقَكُم مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ‘Os creó de una sola alma’, sea, todos somos descendientes de Adam.

	Segunda y tercera: lo general especificado y el general que es específico[189]
101	El primero es numeroso para quien lo calcula, y el segundo como ‘tienen envidia de la gente’.
102	El primer es literal y el segundo figurativo. La diferencia es para quien se preocupe.[190]

[189] La diferencia entre el general especificado (*al-ʿāmm al-majṣūṣ*) y el general que es específico (*al-ʿāmm allaḏī urīda bihi ’l-juṣūṣ*) es que el general especificado es una frase general especificada por otra frase, y el general que es específico es un significado específico con forma de frase general.

[190] El general especificado (*al-ʿāmm al-majṣūṣ*), es, por ejemplo, Q28:88 كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ‘*Todo* perece *excepto* Su faz’ donde ‘excepto Su faz’ es especificado de entre todo lo que perece. Otro ejemplo es Q3:97 وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ‘Las divorciadas deben de esperar tres ciclos menstruales’ es una frase con significado general, pero es especificado por Q65:4 donde dice que las embarazadas solo tienen que esperar hasta que den a luz. Aquí cada frase es literal (*ḥaqīqa*), y la especificación explica la relación entre los diferentes textos.

- El general que es específico (*al-ʿāmm allaḏī urīda bihi ’l-juṣūṣ*) es cuando una frase es específica, pero general en su forma. El ejemplo mencionado por al-Zamzamī es Q4:54 أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللهُ ‘O envidian a la gente por lo que Allah les dio’, donde ‘la gente’ se refiere al Profeta (saw) según la interpretación de Ibn ʿAbbās, al-Ḥasan al-Baṣrī, Muŷāhid y otros (ver al-Baĝawī). Otro ejemplo es Q3:173 الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ ‘Aquellos a quienes la gente les dijo: “La gente se unió contra vosotros”’ donde ‘la gente’ en la primer instancia se refiere a Nuʿaym bin Masʿūd según la interpretación de Muŷāhid e ʿIkrima, y ‘la gente’ en segunda instancia se refiere a Abū Sufyān y su ejercito (ver Baĝawī). En ambos casos, ‘la gente’ es un termino general que debería de incluir a todas las personas pero se utiliza con el significado de ciertas personas específicas. Esta especificación no es por otro verso del Qur’ān, o algún ḥadīṯ, u otra cosa, sino que es específico en significado pero general en forma nada más. Y

103	La indicación del segundo es el sentido común; el primero sin duda es literal.
104	El segundo puede significar uno con ello; el primero eso no lo tiene. [191]
	Cuarta: Lo especificado por la sunna
105	Su especificación por la *sunna* ha ocurrido; no

es porque la palabra general no se utiliza de forma literal ('la gente' no significa 'unas personas específicas') que esto se considera un uso metafórico (*maŷāz*).

Nota: Es importante destacar que la primera categoría (el general especificado- *al-ʿāmm al-majṣūṣ*) también puede ser *maŷāz*, pero la diferencia es que la segunda categoría (el general que es específico- *al-ʿāmm allaḏī urīda bihi 'l-juṣūṣ*) es necesariamente *maŷāz*, mientras que el *maŷāz* en la primera categoría no tiene que serlo. El 'como' de este *maŷāz* es un tema analizado en los libros avanzados de *uṣūl*, y se argumentan cosas como que es *maŷāz* si hay especificación en la misma frase (como excepción, adjetivo, condición, etc…), y que es *ḥaqīqa* para lo especificado y *maŷāz* para lo excluido.

[191] Aquí al-Zamzamī da algunas consignas que nos pueden ayudar a diferenciar entre la primera categoría (el general especificado- *al-ʿāmm al-majṣūṣ*) y la segunda categoría (el general que es específico- *al-ʿāmm allaḏī urīda bihi 'l-juṣūṣ*), aunque no son reglas que siempre funcionan:

- La primera categoría es especificada lingüísticamente: o sea, por algún otro texto, ya sea parte de la misma frase ('*Todo* perece *excepto* Su faz'), o externo. La segunda categoría se conoce por el sentido común ('Di: Allah es el creador de todas las cosas').
- En la primera categoría, tienen que quedar dos o tres (según lo que consideremos el plural más pequeño en árabe) tras la especificación, mientras que la segunda categoría puede referirse a una persona (como en 'Aquellos a quienes la gente les dijo: "La gente se unió contra vosotros"' donde 'la gente' en la primera instancia se refiere a una persona: Nuʿaym bin Masʿūd).

	te inclines por la opinión de quien no lo permite.[192]
106	Sus *āḥād* y otros son iguales pues por la *ʿarāyā* se especificó el *ribā*.[193]
	Quinta: la *sunna* especificada por ello

[192] De la misma manera que una āyah del Qur'ān puede especificar a otra āyah del Qur'ān, la mayoría de los sabios dice que un ḥadīṯ puede especificar a una āyah. Sin embargo, los ḥanafīs dicen que el Qur'ān es *mutawātir*, y solo puede ser especificado por algo *mutawātir*, y no por *āḥād*. Al-Ŷaṣṣāṣ (*Fuṣūl*, I/156) citó a ʿĪsā bin Abān (alumno de Muḥammad bin al-Ḥasan, m.221-230h): "No se acepta una narración particular para rechazar cualquier parte del Qur'ān cuyo significado sea claro, que lo haga específico o abrogado, al menos que eso venga de manera clara que la gente lo conoce y actua según ello, como lo que ha llegado del Profeta (saw) de que 'No hay legado para el heredero' y 'La mujer no se casa con su tío'." Lo que se entiende por 'particular' es que no es *mutawātir*, o por lo menos *mašhūr* (casi *mutawātir*), la especificación o abrogación se considera rechazar parte del Qur'ān. Según la mayoría, sin embargo, no es cuestión de *mutawātir* y *āḥād*, pues los ḥadīṯes *āḥād* son garantía suficiente si son auténticos (*ṣaḥīḥ*).

[193] Aquí al-Zamzamī reitera la posición de la mayoría, de que lo importante es que el ḥadīṯ sea auténtico (*ṣaḥīḥ*), no que sea como las 'otras' categorías, en referencia a *mašhūr* y *mutawātir*. Luego da el ejemplo de *ʿarāyā* (sing. *ʿariyya*), que según Mālik es cuando uno regala la cosecha a alguien, pero luego quiere comprar el fruto por su valor estimado en ese mismo fruto cuando llega la hora de cosechar. Esto es una excepción a la regla que prohíbe el *ribā 'l-faḍl*, que es el trueque de cosas del mismo genero y que solo está permitido si son las mismas cantidades intercambiadas inmediatamente.
Sin embargo, los ḥanafīs responden diciendo (*Hidāya*, III/45): "lingüísticamente, *ʿariyya* es dar, y su significado es que el que ha sido obsequiado la cosecha la venda a quien se la obsequió por dátiles cosechados, y eso es una venta en el sentido metáforico, pues él nunca lo tomo en su posesión. Es en principio un acto de generosidad." Así pues, no aceptan que *ʿarāyā* es una excepción al *ribā*.

107	Es poco común, no se encuentran más que cuatro[194] como la *āyah* de las lanas o la *ŷizya*.
108	Y ‘las oraciones, cuidad de ellas’ y (los trabajadores) añádela a ellas.
109	El ḥadīṯ de (lo que se corta) por la primera fue especificada;[195] también especificó la que sigue
110	Su dicho “Fui ordenado luchar contra quien no acepte lo que traigo”.[196]
111	El resto especificó la prohibición en

[194] O sea, es poco común que el Qur’ān especifique a la sunna y según al-Zamzamī, solo se dan los cuatro casos que menciona, siguiendo a al-Suyūṭī en *Itmām*. Sin embargo, al-Suyūṭī menciona cinco ejemplos en *Taḥbīr* e *Itqān*. Al-Zamzamī empieza indicando las āyāt y luego indica los ḥadīṯes. La explicación de cada caso viene cuando indica el ḥadīṯ.
[195] Se considera que Q16:80 وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَاثًا وَمَتَاعًا إِلَى حِينٍ ‘Y de sus lanas, pieles y pelo [haceís] mobiliario y utensilios que duran un tiempo’ es una especificación del ḥadīṯ general que dice: ‘No se debe de cortar nada del animal cuando está vivo, y lo que se corta se considera carroña’ (Dārimī, al-Tirmiḏī, Ibn Māŷa, considerado maḥfūz por al-Bujārī). La razón es que la lana y pelo se cortan del animal vivo y el Qur’ān dice que se puede utilizar, con lo cual especifica el ḥadīṯ.
[196] Se considera que Q9:29 قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ ‘Combatid contra aquellos de la gente del Libro que no creen en Allah ni en el último día, ni prohíben lo que Allah y Su mensajero prohibieron, ni viven según la religión de la verdad, hasta que paguen la *ŷizya* con sumisión’ especifica el ḥadīṯ ‘fui ordenado luchar contra la gente hasta que diga *lā ilāha illā ’llāhu*’ (al-Bujārī, Muslim, etc.). En este caso, *la gente* en el ḥadīṯ es general, lo cual incluye toda la gente del mundo. Pero esta āyah especifica los ahl al-kitāb que llegan a un acuerdo de paz, y hay otros textos que especifican el texto aún más hasta el punto que algunos sabios dicen que se refiere a los árabes de la península en esa época. (Ver al-Qaraḍāwī, *Ŷihād*, I/348-57).

	el tiempo de la oración,[197] y la *zakāt* para el rico.[198]
	Sesta: Ambiguo (*muŷmal*)
112	Es lo que no está claro, como *qur'*, cuya clarificación está en la sunna.[199]
	Séptima: Interpretado (*mu'awwal*)

197 Se entiende que Q2:238 حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى 'Y cuidad las oraciones, y la oración media' especifica el ḥadīṯ que el Profeta (saw) prohibió la oración tras el ʿ*aṣr* hasta la puesta del sol, y la oración tras *ṣubḥ* hasta la salida del sol'. La āyah dice que hay que guardar la oración, lo cual indica que si uno ha perdido el tiempo de la oración, debe hacerla incluso en los tiempos prohibidos, y en esa forma especifica el ḥadīṯ que prohíbe hacer la oración a ciertas horas.

198 Quiere decir que Q9:60 إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا 'La caridad es únicamente para los pobres, los destitutos, los recolectores…' especifica el ḥadīṯ 'La caridad no está permitida para el rico'. O sea, el ḥadīṯ dice que la caridad está prohibida para los ricos, pero la āyah da una excepción, que es el que trabaja como recolectador de zakāt, sea pobre o rico.

199 El *muŷmal* es aquello que tiene más de un posible significado pero no está claro cual es, pero normalmente está explicado en otro texto del Qur'ān o en las enseñanzas del Profeta (saw). Puede ser porque la palabra es *muštarak* (ver cuarta parte) o por decir algo genérico que requiere más información, como '*el hombre* está en la casa' o 'haced *la oración* y dar *la zakāt*', pues sin más información no sabemos quien es 'el hombre', cuantas oraciones hay que rezar, o cuanta *zakāt* hay que dar. Al-Zamzamī da el ejemplo de *qur'*, que es un ejemplo de *muŷmal* por ser *muštarak*. Sin embargo, ambas interpretaciones se apoyan en ḥadīṯes cuya interpretación es discutible. En el primer caso, cuando Ibn ʿUmar divorció a su esposa durante su menstruación, el Profeta (saw) le ordenó cancelar el divorcio "hasta que ella se purifique, luego tenga la regla, luego se purifique". Y el otro ḥadīṯ donde una mujer preguntó al Profeta (saw) sobre la sangre posmenstrual y dijo: "No reces los días de tu regla (*aqrā'*, pl. de *qur'*)".

113	Lo que por una prueba dejó lo aparente como la *yad* para Allah, fue interpretado.[200]
	Octava: Implícito (*mafhūm*)[201]
114	De acuerdo con lo explícito como *uff*.[202] Ello también es en lo que difiere en la descripción;
115	igual a ello es en condición, objetivo, número.[203]

[200] Esto se refiere al concepto de hacer *ta'wīl*, que es cuando tienes un texto cuyo significado aparente (*ẓāhir*) es una cosa, pero hay alguna indicación de que el sentido menos aparente (*jafī* o *marŷūḥ*) es el correcto. Por ejemplo, en referencia a las abluciones en Q5:6 إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ 'Si os *levantáis* para rezar, lavad vuestras caras…', levantar aquí no se refiere al acto físico de levantarse, sino a la decisión de rezar, pues hay que hacer las abluciones antes de levantarse para rezar. Al-Zamzamī da el ejemplo de la *yad* de Allah como ejemplo de algo que requiere *ta'wīl*, pues el significado menos aparente (el *jafī* o *marŷūḥ*) es preferible al significado aparente (*ẓāhir*). Esta diferencia entre los que tomán el sentido aparente de los atributos divinos, y los que los interpretan metafóricamente, es muy antigua, y cada escuela tiene sus argumentos que no es apropiado analizar aquí.

[201] El *mafhūm* es lo que es implícito en vez de explícito, y normalmente es de dos tipos. El primer tipo es, por ejemplo, si dices al tendero: 'dame tomates buenos'. Aquí lo implícito es que si te da tomates *muy* buenos está bien. El segundo tipo es si dices al comerciante, 'dame tres tomates', lo implícito es que no te de dos o cuatro tomates.

[202] Este es el primer tipo de implicación, lo que se llama 'implicación congruente' (*mafhūm al-muwāfaqa*) (también conocido como *tanbīh al-jiṭāb*), y es cuando lo implícito confirma lo explícito. Aquí al-Zamzamī apunta a Q17:23 فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ 'Y no les digas [a tus padres] "¡Uff!"'. Aquí lo explícito es que no se debe decir *uff* a los padres, y lo implícito es que decir algo peor que *uff* estaría aún más prohibido.

[203] Aquí al-Zamzami habla del segundo tipo de *mafhūm*, que es conocido como *mafhūm al-mujālafa* (implicación contraria) (también conocido como *dalīl al-jiṭāb*). Dijo Ibn Ŷuzzay (*Taqrīb*, p.108): "Es una prueba contundente para Mālik y al-Šāfiʿī, a diferencia de Abū Ḥanīfa".

	La información del pecador es descriptiva.[204]
116	El condicional es 'Si están embarazadas'.[205] El objetivo es negar la licitud
117	para el marido antes de que ella se case con otro.[206] Y como los ochenta en número;[207] síguelo.
	Novena y Décima: Absoluto y Restringido[208]

Es de varios tipos. Al-Zamzamī menciona cuatro tipos, aunque al-Qarāfī e Ibn Ŷuzzay, por ejemplo, mencionan diez. Los cuatro tipos mencionados por al-Zamzamī son: (i) descripción (*waṣf*); (ii) condición (*šarṭ*); (iii) objetivo (*ğāya*); y (iv) número (*ʿadad*). A continuación da un ejemplo para cada tipo.

[204] **Implicación contraria por descripción (*mafhūm al-mujālafa bi 'l-ṣifa*):** Q49:6 إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا 'Si os viene un pecador (*fāsiq*) con información, ¡aseguraos!' La descripción del informador es que es un pecador, y la implicación contraria es que si no es pecador no hay que asegurarse. Esto se utiliza para decir que la narración de un narrador singular fiable debe ser aceptada.

[205] **Implicación contraria por condición (*mafhūm al-mujālafa bi 'l-šarṭ*):** Q65:6 وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ 'Si están embarazadas, mantenedlas hasta que den a luz'. Aquí la condición es 'si están embarazadas', y la implicación contraria es que si no están embarazadas no requieren mantenimiento.

[206] **Implicación contraria por objetivo (*mafhūm al-mujālafa bi 'l-ğāya*):** Q2:230 فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ 'Si la divorcia, no está permitido para él [casarse con ella] de nuevo hasta que ella se haya casado con otro'. Aquí el objetivo es 'hasta que ella se haya casado con otro', y la implicación contraria es que si ella se casa con otro y luego se divorcia, puede volver a casarse con su primer esposo.

[207] **Implicación contraria por número (*mafhūm al-mujālafa bi 'l-ʿadad*)** Q24:4 en relación al calumniador فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً 'dadles ochenta azotes'. Aquí el número mencionado es ochenta, con lo cual la implicación contraria es que no pueden ser setenta azotes o noventa.

[208] Esto se refiere al *muṭlaq* (absoluto) y el *muqayyad* (restringido). El **absoluto** (*muṭlaq*) es cuando algo se menciona sin ninguna cualificación,

118	Se lleva el absoluto a su opuesto si es posible, y su regla se toma.
119	Como en matar y *ẓihār*, donde restringió al primero el ser creyente cuando ocurre.[209]

---

y entonces cualquier cosa con ese nombre sirve. Por ejemplo ‘un hombre’ es absoluto en el sentido de que no restringe el hombre a uno bajo, alto, guapo, feo, amarillo o verde.

El restringido (*muqayyad*) es la calificación que delimita al absoluto (*taqyīd al-muṭlaq*): si decimos ‘un hombre musulmán’ restringimos el absoluto de ‘hombre’ por la calificación ‘musulmán’.

El absoluto y el restringido son relativos: ‘hombre’ es absoluto en relación a hombres, pero restringido en relación a ‘ser humano’, y ‘hombre musulmán’ es restringido en relación a ‘hombre’, pero absoluto en relación a ‘hombre musulmán alto’, y así.

Pero si algo es absoluto en un texto y aparece restringido en otro texto, ¿cuál es la relación entre ambos textos? La relación puede tener varias formas:

La primera forma: la misma causa y la misma regla, como en zakāt del ganado, donde en un ḥadīṯ dice ‘ganado’ de manera absoluta, y en otro ‘ganado que pasta’ (*sā’ima*). Aquí, como es la misma causa (pagar *zakāt*) y la misma regla (el ganado), se restringe el absoluto. La gran mayoría restringe en este caso.

[209] **La segunda forma**: causas diferentes pero la misma regla. Para esto al-Zamzamī da el más famoso ejemplo utilizado en todos los libros de teoría legal (*uṣūl al-fiqh*), que es cuando en relación a *ẓihar* (asimilar la esposa a una mujer emparentada) Q58:3 describe la expiación como فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ‘liberar a un esclavo’, donde ‘esclavo’ es absoluto. Sin embargo, la expiación por homicidio involuntario en Q4:92 es فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ ‘liberar a un esclavo *creyente*’ donde el absoluto de ‘esclavo’ está restringido por ‘creyente’. Aquí, la causa difiere (en el primer caso es *ẓihār*, y en el segundo caso es homicidio involuntario) pero la regla es la misma (liberar a un esclavo). Los šāfiʿīs y mālikīs suelen restringir el absoluto en casos como este y los ḥanafīs no lo restringen.

La tercera forma: la misma causa pero diferente regla. El ejemplo es ablución con agua (*wuḍū’*) y ablución seca (*tayammum*). Cuando Q5:6

120	Y si no es posible, como recuperar el mes del ayuno, no sigue su regla.[210]
	Onceava y Doceava: Abrogatorio y Abrogado[211]

habla de *tayammum* dice فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ ‘frotad vuestras caras y brazos’ sin restricción de los brazos, mientras que cuando habla de *wuḍū’* dice فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ ‘Lavad vuestras caras y brazos *hasta los codos*’. Aquí la causa es la misma (purificación) pero la regla es diferente (ablución seca y ablución mojada). Algunos restringen el absoluto en *tayammum* con la restricción de los codos en *wuḍū’*. Sin embargo, la mayoría de los especialistas en teoría legal rechazan este argumento.
La cuarta forma: diferente causa y diferente regla, como por ejemplo el castigo por robar y *wuḍū’*, donde en ambos se menciona el brazo, en el caso de robar es absoluto, y en el caso de *wuḍū’* es restringido. Pero nadie restringe el absoluto cuando la causa (robar y purificación) y la regla (cortar y lavarse) son diferentes.
[210] Aquí al-Zamzamī da un ejemplo donde hay un texto absoluto y hay dos posibles restricciones. Hablando de recuperar el ayuno de Ramaḍān, Q2:184 dice فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ‘en igual número, otros días’, siendo absoluto en como recuperar esos días: ¿ayunando días consecutivos o separados? Pero para la expiación por *ẓihār* o homicidio involuntario, Q58:4 y Q4:92 dicen فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ ‘ayuno de dos meses consecutivos’. Por otro lado, en relación a quien combina *ʿumra* y *ḥaŷŷ* pero no puede sacrificar, Q2:196 dice فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ‘ayunad tres días durante el *ḥaŷŷ*, y siete días si volvéis [a vuestro hogar]’. Aquí, el ayuno está restringido por ser separado. Entonces, ¿alguno de estos dos textos se puede utilizar para restringir el absoluto sobre como recuperar el Ramaḍān? Según al-Zamzamī, siguiendo a al-Suyūṭī, aquí no es posible restringir el absoluto, y el absoluto no sigue ninguna de las dos posibles reglas. Al-Suyūṭī (*Itmām*, p.43) lo explica diciendo: “No se puede restringir recuperar el ayuno de Ramaḍān a ambos, pues se niegan el uno al otro, y no hay forma de dar preferencia [al uno sobre el otro]. Así pues, queda en su sentido absoluto.”
[211] En terminología legal, *nasj* (abrogar) es que una nueva regla sustituya a la vieja regla. La mayoría considera que solo afecta a ordenes y a prohibiciones, y por eso no puede haber *nasj* en teología, en historias

121	¿Cuánto escribieron sobre ambos en libros famosos por su grosor y su número?[212]
122	Lo abrogatorio vino tras lo abrogado en su orden, excepto aquello que ha sido confirmado
123	en la āyah de ʿ*idda*. ‘No están permitidas

---

qur’ānicas, o en cualquier otro género qur’ānico. Algunos teóricos como al-Māturīdī explican *nasj* diciendo que la primera regla era una regla temporal y la regla abrogante es la regla permanente.
Por ejemplo, cuando los musulmanes empezaron a ayunar el Ramaḍān, no podían acostarse con sus parejas fuera de las horas del ayuno hasta que Q2:187 fue revelado (أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ ‘Se os está permitido tener relaciones con vuestras esposas durante la noche del ayuno’). Ibn al-ʿArabī pregunta si aquí el Qur’ān está abrogando la sunna del Profeta (saw) o Q2:183: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ ‘¡Oh creyentes! Se os prescribe el ayuno como fue prescritó a quienes os precedieron’. Ibn al-ʿArabī argumenta que abroga al Qur’ān pues Q2:183 indicaba a los musulmanes que ayunasen según las costumbres de quienes les precedieron (la gente del Libro) y estos no se acostaban con sus parejas durante la época de ayuno. Ver Ibn al-ʿArabī, *Nāsij*, II/24-6.
En el caso del Qur’ān, se utiliza cuando la cronología de los versos es conocida y no es posible compaginarlos de otra manera.
Nota: Estas definiciones de *nasj* son de la época clásica, pero los primeros musulmanes lo utilizaban en un sentido más amplio pa66yra indicar cualquier cambio en la regla, ya fuese abrogación, especificación, restricción, o cualquier cambio de reglas. Por ejemplo, en la cuestión de acostarse con la pareja durante Ramaḍān, al-Šāh Walī Allāh (*Fawz*, p.55) argumenta que no hay abrogación, sino simplemente una regla donde antes no había regla explícita. Y así hace con muchos ejemplos de *nasj* citados por algunos juristas.
[212] Hay muchos libros sobre el tema, pero los más importantes seguramente son el de Abū ʿUbayd al-Qāsim bin Sallām (m.224h), Makkī bin Abī Ṭālib (m.437h), e Ibn al-ʿArabī (m.543h).

	para ti las mujeres': su transmisión es auténtica.[213]
124	La abrogación es de reglas; de recitación; o de ambas como *āyat al-riḍāʿa*.[214]

[213] Lo abrogatorio (*nāsij*) es posterior a lo abrogado (*mansūj*) no solo en cronología de revelación, pero también en orden del *muṣḥaf*, salvo en dos ocasiones:

1. Q2:240 menciona que la *ʿidda* de la viuda podía durar hasta un año, pero Q2:234 lo limita a cuatro meses y diez días.
2. Q33:52 menciona que el Profeta (saw), tras preguntar a sus esposas si querían el divorcio, no puede casarse con otra, mientras que Q33:52 menciona que el Profeta (saw) puede casarse con mujeres en general. Sin embargo, Makkī bin Abī Ṭālib cita a al-Ḥasan, Ibn Sīrīn, Abū Umāma e Ibn ʿAbbās diciendo que no hay abrogación en este caso.

[214] Casi todos los ejemplos de *nasj* en el Qur'ān son en reglas legales, y por eso dice 'la abrogación es de reglas'.
Sin embargo, hay otro tipo de abrogación que es la abrogación de lo recitado cuando permanece la regla, lo cual quiere decir que había un verso en el Qur'ān que dejó de ser parte del Qur'ān. El problema con esta categoría es que el texto del Qur'ān es *mutawātir* (aunque puede haber discusiones sobre las *qirā'āt*), mientras que las narraciones que mencionan la abrogación de la recitación son *āḥād*.
Un ejemplo de ello es la narración de ʿĀ'iša en relación al parentesco por lactancia: "Entre lo que fue revelado del Qur'ān había 'diez amantamientos confirmados crean parentesco', pero fue abrogado por 'cinco confirmados', y el Mensajero de Allah falleció y eso estaba entre lo que se recitaba del Qur'ān" (Muwaṭṭa', Muslim y más). Los mālikīs consideran que esto es un ejemplo donde se abrogó el texto y la regla, mientras que los šāfiʿīs dicen que solo se abrogó el texto pero la regla permanece. Para al-Talamsānī (*Miftāḥ*, p15), sin embargo, el argumento šāfiʿī: Es inválido, pues si fuese Qur'ān sería *mutawātir*, y no es *mutawātir*, con lo cual no es Qur'ān. Ibn al-ʿArabī (*Masālik*, V/684-5) añade otra observación: No es correcto utilizar esto como argumento, pues indicó que hay cinco amantaciones en el Qur'ān, y no se encuentran, y por eso Mālik dijo: 'No se actua según esto'. Pero los que toman los cinco amantamientos dicen que esto es un ejemplo de cuando se abroga

	Decimotercera y Decimocuarta: Lo practicado durante un tiempo particular, y lo practicado por uno
125	Como *āyat al-naŷwā* que no actuó nadie según ella desde su revelación más que ʿAlī.
126	Permaneció una hora completa; y se dice: Fueron diez días.[215]

el texto y la regla permanece… Pero esto no es válido, pues la abrogación solo puede ser por orden de Allah, y eso no puede ser más que durante la vida del Profeta (saw). Pero después de su muerte no puede ser olvidado por los corazones de la gente.”
Por otro lado, ʿIyāḍ reconoce que las transmisiones sobre estos versos abrogados textualmente son solo aproximaciones. Dijo (*Ikmāl*, V/508): Estas palabras y esta organización están muy lejos de la elocuencia y coherencia del Qur’ān.
[215] Esto en realidad no es una categoría, pues es un caso en particular. Se refiere a Q58:12 يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ‘¡O los que creeis! Si queréis hablar en privado con el Mensajero, dad algo en caridad. Eso es mejor para vosotros y más puro. Pero si no encontráis nada, Allah es perdonador, compasivo’. Al-Wāḥidī (p.351) narró que a algunos musulmanes ricos les gusta arrimarse al Profeta (saw) para elevar su estatus social, y esta āyah fue revelada para que los ricos diesen en caridad, y fuese más fácil para los pobres visitar al Profeta (saw). Sin embargo, ʿAlī narró que solo él tuvo la oportunidad de dar caridad para sentarse en privado con él Profeta (saw). Luego fue revelada la siguiente āyah أَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللهُ عَلَيْكُمْ ‘¿Os preocupa dar caridad antes de hablar en privado? Aunque no lo hagáis, Allah se vuelve hacia vosotros’.
Muqātil narró que la abrogación tardo diez días en llegar, y Qatāda dijo que fue parte de un día. Al-Suyūṭī (*Itmām*, p.43) dijo sobre lo narrado por Qatāda de que fue parte de un día: “Este dicho es más claro, pues está confirmado que solo ʿAlī lo puso en práctica, como ya se mencionó, y es descabellado pensar que los Compañeros esperaron todo ese tiempo sin hablar con él”.

Sesta parte: lo relacionado a los significados de las palabras, y son seis categorías[216]

	Primera y Segunda: Separado y Conectado
127	Lo separado y lo conectado; es en los significados donde se investigan, y allí es donde se buscan.[217]
128	El ejemplo del primero: ‘Si se quedan solos…’ hasta el final, allí es donde se separa
129	de lo que viene después que es ‘Allah’ que está separado como puedes ver. [218]

[216] Esta parte mira diferentes estilos expresivos que se estudian en retórica (*balāğa*), y en particular los estilos bajo la categoría de *maʿānī* (significados), que es ‘la ciencia según la cual se conoce que la utilización de la lengua árabe corresponde a la situación’ (ver Suyūṭī, *Šarḥ*, p.8). O sea, es la utilización correcta del lenguaje (árabe) en el contexto apropiado.

[217] Lo separado (*faṣl*) y conectado (*waṣl*) se refiere a la relación entre frases con *wa* (‘y’) desde el punto de vista del significado (*al-maʿānī*). Es parecido a lo que precedió en *waqf* e *ibtidā’* al principio de la tercera parte, pero *waqf* e *ibtidā’* está más relacionado a como leer el Qur’ān correctamente desde el punto de vista gramático. Sin embargo, si uno quiere buscar ejemplos de *waṣl* y *faṣl*, es posible encontrarlos en libros de *waqf* e *ibtidā’*, como *Īḍāḥ al-waqf wa ’l-ibtidā’* de al-Anbārī (m.328h), *al-Muktafā* de al-Dānī (m.444h) y *Manār al-hudā* de al-Ašmūnī (m.929h).

[218] La separación (*faṣl*) puede ocurrir por tres razones: (i) porque las dos frases dicen lo mismo, de manera que la segunda frase hace el papel de confirmación (*tawkīd*), aposición (*badal*) o explicación (*bayān*); (ii) porque las dos frases no tienen ninguna relación en significado; (iii) o porque las dos frases parecen decir lo mismo pero son causa y efecto. Al-Zamzamī pone como ejemplo de separar (*faṣl*) las dos *āyahs* en *Sūrat al-Baqara* (Q2:14-15): وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ ۞ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ‘Y si se quedan solos con sus diablos dicen: “Estamos con vosotros, solamente nos estamos mofando”. Allah se mofa de ellos y les deja seguir ciegos en su desobediencia’. Aquí la separación debe ocurrir entre

130	Y ‘Los buenos estarán en el paraíso’ está conectado con ‘y los malvados en el fuego’.[219]
	Tercera, Cuarta y Quinta: Brevedad, Prolijidad y Equilibrio[220]
131	‘Para vosotros hay vida’ en *qiṣāṣ*. Di: Ejemplo de brevedad.[221] Parecidos no se esconden

‘solamente nos estábamos mofando’ y ‘Allah se mofa de ellos’, porque no tienen relación en su significado: la primera parte es lo que dicen los hipócritas, y la segunda parte lo que Allah dice de ellos.

[219] La conexión (*waṣl*) ocurre por tres razones: (i) por querer conectar las dos frases gramaticalmente; (ii) porque no conectarlas puede confundir a quien escucha; (iii) porque las dos frases están ligadas en significado.

Como ejemplo de dos frases ligadas en significado que se deben de conectar, al-Zamzamī cita Q82:13-14 إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ ۝ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ ‘Los buenos estarán en el paraíso, y los malvados en el fuego’, pues ambos están relacionados en que ambos son *jabar* (información), tanto en forma como en contenido, y contrapuestos.

[220] Estas son tres categorías en el arte de retórica: (i) brevedad (*īŷāz*), que es decir algo en menos palabras de las necesarias sin perder significado; (ii) prolijidad (*iṭnāb*) es añadir palabras para un beneficio particular; y (iii) equilibrio (*musāwa*) que es decir lo justo con las palabras justas.

Al-Suyūṭī dice que Ibn Sinān mencionó en *Sirr al-faṣāḥa* que algunos dijeron “La elocuencia es brevedad y prolidad”.

[221] Brevedad (*īŷāz*) ocurre de dos maneras: (i) eliminando palabras que no afecten la comprensión. Por ejemplo, en Q18:79 وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا ‘Tras ellos había un rey que estaba apropiando todos los barcos’. En realidad eran los barcos navegables, pero se puede eliminar porque se entiende; (ii) expresión resumida, como el ejemplo que da al-Zamzamī de Q2:179 وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ ‘Y para vosotros hay vida en la retribución’. Según menciona al-Musārī, esta frase indica de manera muy resumida que el castigo por homicidio previene mas homicidios, y de esa manera causa vida.

132	para lo que queda.[222] Como 'La intriga solo afecta…' [223] Y tu al completar esto tienes recompensa.[224]
133	'¿Acaso no te dije?' es ejemplo de prolijidad.[225] Y esto en el estudio de *maʿānī* tiene capítulo propio.[226]

[222] O sea, también hay ejemplos para *iṭnāb* y *musāwa*.
[223] La definición de *musāwa* es 'dar el significado con palabras equivalentes [al significado]' (*Ŷawhar*, v.140). O sea, que es decir algo con las palabras justas y apropiadas. Al-Zamzami pone como ejemplo Q35:43 وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ 'La confabulación cayó sobre ellos mismos'. Ibn ʿĀšūr (*Taḥrīr*, XXII/336) explicó que el primero que utilizó este verso como ejemplo de *musāwa* fue al-Qazwīnī (m.739h) en *al-Īḍāḥ* y *Taljīṣ al-miftāḥ*, que son sus dos obras sobre *balāğa* basadas en *Miftāḥ al-ʿulūm* de al-Sakkākī (m.626h). Sin embargo, al-Sakkākī no utiliza el término *musāwa*, sino que lo describe como *kalām al-awsāṭ* (el discurso medio), y dice que "en balāğa no se alaba ni se reprocha" (*Miftāḥ*, 387). Por eso Ibn ʿĀšūr critica el uso de esta āyah como ejemplo de *musāwa* pues "al-musāwa no es parte de elocuencia, y menos aún inimitable". Así pues, argumenta que la *āyah* es *īŷāz*.
[224] O sea, al completar la *āyah* recibes recompensa de Allah. Solo dijo eso para completar la rima.
[225] Prolijidad (*iṭnāb*) es utilizar más palabras de las necesarias con el propósito de (i) aclarar; (ii) especificar algo general; (iii) mencionar la categoría general tras mencionar la específica; (iv) hacer *duʿā* o negar; (v) confirmar; (vi) completar el significado; (vii) prevenir comprensión errónea; y (viii) repetir por énfasis.
Al-Zamzamī señala Q18:75 cuando Jaḍir dijo a Mūsā أَلَمْ أَقُلْ لَكَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا '¿Acaso no te dije *a ti* que no puedes ser paciente?'. Según al-Musāwī, 'a ti' no es necesario pues sin ello el significado sería el mismo (como en las āyāt anteriores: Q18:67 y Q18:72), pero el mencionarlo da énfasis y se entiende que al-Jaḍir está perdiendo paciencia con Mūsā.
[226] Quiere decir que estos tres estilos (*musāwa*, *īŷāz* e *iṭnāb*) se estudian bajo la categoría de *maʿānī* (significados) en el estudio de retórica (*balāğā*), aunque es cierto para todo lo que se menciona en esta sección.

	Sesta: Limitación[227]
134	Eso en *maʿānī* se investiga, como ‘Muḥammad solo es un mensajero’.[228] Es conocido.[229]

[227] Limitación (*qaṣr*) se refiere a limitar algo, como si dijésemos ‘Solo amo a mi esposo/esposa’, hemos limitado nuestro amor a una persona nada más. El *qaṣr* es de dos tipos: (i) literal (*ḥaqīqī*); o (ii) relativo (*iḍāfī*). Un ejemplo del literal sería decir ‘solo Allah merece ser adorado’. Esto es literal y absoluto pues, efectivamente, no hay otra cosa que merezca ser adorada junto a Allah.
Un ejemplo del relativo sería ‘Solo amo a mi esposo/esposa’, pues todos amamos a nuestros padres, nuestros hijos, nuestros parientes, nuestros amigos, y así. Sin embargo, al decir eso solo estamos intentando dar énfasis al amor que sentimos por nuestra pareja.
[228] Como ejemplo de *qaṣr*, al-Zamzamī cita Q3:144: وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ ‘Muḥammad no es más que un mensajero.’ Aquí la descripción del Profeta (saw) está limitada a su papel como mensajero, omitiendo todas sus otras posibles descripciones. Esto es *qaṣr* relativo (*iḍāfī*), pues Allah está poniendo énfasis en que el Profeta humano morirá, pues no es un angel o un dios inmortal. Por eso el resto de la *āyah* es قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ ‘antes de él ya hubo otros mensajeros. Si se muere o lo matan, ¿volveréis sobre vuestros talones?’
[229] O sea, esta categoría es conocida. Dijo esto para completar la rima.

Epílogo: Contiene cuatro categorías: Nombres, Apodos, Epítetos, Anónimos

	Los nombres de los Profetas[230]
135	Isḥāq[231], Yūsuf[232], Lūṭ[233], ʿĪsā[234]; Hūd[235], Ṣāliḥ[236], Šuʿayb[237], Mūsā[238];
136	Hārūn[239], Dāwūd[240], su hijo[241], Ayyūb[242];

[230] Aquí, al-Zamzamī mencionó los nombres de todos los profetas mencionados en el Qur'ān y son veinticinco.
[231] Isḥāq bin Ibrāhīm (Isaac hijo de Abraham). Se dice que nació catorce años después de Ismāʿīl.
[232] Yūsuf bin Yaʿqūb bin Isḥāq (José, hijo de Jacob, hijo de Isaac), conocido por su belleza.
[233] Lūṭ bin Hārān (Lot hijo de Harán), y Hārān era el sobrino de Ibrāhīm (Abraham).
[234] ʿĪsā bin Maryam (Jesús hijo de María). Los musulmanes están de acuerdo con los cristianos en su nacimiento virginal.
[235] Hūd bin ʿAbd Allāh. Uno de los profetas árabes mencionados en el Qur'ān que fue enviado a la gente de ʿĀd, seguramente en el este del Yemen.
[236] Ṣāliḥ bin ʿUbayd (Salih hijo de Miguél), otro profeta árabe que fue enviado a la gente de Ṯamūd.
[237] Šuʿayb bin Mīkā'īl (posiblemente Jetró hijo de Miguel). Era contemporáneo de Mūsā pero predicó a la gente de Madian, posiblemente en el noreste occidental de la península arábiga.
[238] Mūsā bin ʿImrān (Moises hijo de Amran).
[239] Hārūn, hermano de Mūsā, aunque posiblemente de padre o madre diferente. Al-Musāwī prefiere la opinión de que eran hermanos completos.
[240] Dāwūd bin Īšā (David hijo de Isaí), fue rey de los judíos.
[241] Sulaymān bin Dāwūd (Solomón hijo de David), el rey sabio.
[242] Ayyūb bin Abīḍ o bin Amūṣ (Job), quien tuvo paciencia cuando enfermó. Posiblemente fue posterior a Yūsuf.

	Ḏū ’l-Kifl[243], Yūnus[244], igualmente Yaʿqūb[245];
137	Ādam[246], Idrīs[247], Nūḥ[248], Yaḥyā[249]; al-Yasaʿ[250], Ibrāhīm[251] también, Ilyās[252];
138	Zakariyā[253], también Ismāʿīl[254]; y con Muḥammad llegó la conclusión.[255]
	Los nombres de los ángeles
139	Hārūt, Mārūt,[256] Ŷibrā’īl[257],

243 Ḏū ’l-Kifl (Ezequiel), posiblemente hijo de Ayyūb (Job).
244 Yūnus bin Mattā (Jonas hijo de Amitai), que fue tragado por el pez.
245 Yaʿqūb bin Isḥāq (Jacob hijo de Isaac), padre de Yūsuf.
246 Ādam (Adan), primer ser humano y profeta.
247 Idrīs bin Yarād (identificado como Enós), profeta entre Ādam y Nūḥ, padre de Canaín en la tradición bíblica.
248 Nūḥ bin Lamk (Noé hijo de Lamech).
249 Yaḥyā bin Zakariyā (Juan Bautista), contemporáneo de ʿĪsā.
250 al-Yasaʿ bin Ajṭūb (Eliseo hijo de Safat en la tradición bíblica), sucesor de Ilyās.
251 Ibrāhīm bin Āzar, también conocido como Tāraj (Abraham hijo de Taré), el amigo de Allāh (*jalīl Allāh*), padre de Isḥāq e Ismāʿīl, constructor de la Kaʿba.
252 Ilyās bin Ilyāsīn (Elías hijo de Sobach en la tradición bíblica), descendiente de Hārūn. En la rima aparece como Ilyā, que es un variante de su nombre, aunque en este caso es probable que al-Zamzamī lo hiciese por la rima.
253 Zakariyā’, padre de Yaḥyā y descendiente de Sulaymān.
254 Ismāʿīl bin Ibrāhīm (Ismael hijo de Abraham), era el hijo mayor.
255 O sea, el Profeta Muḥammad bin ʿAbd Allāh bin ʿAbd al-Muṭṭalib fue el último de los profetas.
256 Hārūt y Mārūt aparecen en Q2:102 como dos ángeles que enseñaban magia en Babilonia para ver quien obedecía a Allah y dejaba la magia, y quien desobedecía a Allah y practicaba la magia.
257 Ŷibrā’īl (también escrito Ŷibrīl) aparece en Q2:97-8 y Q66:4. Considerado el mejor de los ángeles y el que trajo la revelación al profeta Muḥammad (saw).

	Qaʿīd[258], al-Siŷill[259], Mikā’īl[260].
	Los nombres de otros, sus apodos y epítetos
140	Luqmān[261], Tubbaʿ[262], igualmente Ṭālūt[263]. Iblīs[264], Qārūn[265], y también Ŷālūt[266].

[258] Qaʿīd aparece en Q50:17. Según Muŷāhid (Abū Nuʿaym, *Ḥilya*, III/287), es el nombre del ángel que escribe los pecados. Sin embargo, según al-Fādānī, la opinión más popular es que es el nombre genérico de los ángeles que escriben las acciones de las personas.
[259] Aparece en Q21:104. Ibn al-Ŷawzī (*Zad*, p.944) cita cuatro opiniones sobre su significado: (i) según ʿAlī, Ibn ʿUmar y al-Suddī, es un ángel; (ii) según una narración de Ibn ʿAbbās, era uno de los escribas del Profeta (saw); (iii) según otra narración de Ibn ʿAbbās significa ‘hombre’, e Ibn al-Ŷawzī dice que puede ser abisinio; (iv) según aún otra narración de Ibn ʿAbbās, y también es la opinión de Muŷāhid, al-Farrā’ e Ibn Qutayba, significa un registro.
[260] Mīkā’īl (también se escribe Mīkāl) aparece junto a Ŷibra’īl en Q2:98. Según Ibn ʿAbbās, Mīkā’īl es un diminutivo que significa ‘pequeño siervo de Allāh’, y Ŷibrā’īl tiene el mismo significado pero sin ser diminutivo.
[261] Algunos sabios como ʿIkrima y al-Šaʿbī dijeron que era profeta. Según Ibn ʿAbbās, era de Abisinia.
[262] Según Qatāda, era un rey de Ḥimyar, Yemen, que se hizo monoteísta e invitó a su pueblo a dejar el politeísmo pero se negaron (ver Bağawī, p.1177).
[263] Ṭālūt, rey de Israel, a veces identificado con el Saúl bíblico.
[264] Algunos dicen que fue un ángel llamado ʿAzāzīl, y otros que era de los *ŷinn*.
[265] Qārūn bin Yaṣhur, primo de Mūsā, miembro del ejercito de faraón.
[266] Ŷālūt es el Goliat bíblico. Fue derrotado por Dāwūd que formaba parte del ejercito de Ṭālūt, como en Q2:251.

141	Maryam[267] e ʿImrān su padre[268]. También así Hārūn, su hermano[269].
142	Solo hay Zayd de los Compañeros[270]. Luego los apodos en él, como ʻAbd al-ʿUzzā
143	era apodado Abū Lahab[271]. Los epítetos:[272] Llegó Ḏū ʼl-Qarnayn -oh arrepentido-
144	y su nombre es Iskandar[273]. El Masīḥ

[267] Maryam, madre de ʿĪsā. Hay diferencia sobre si Maryam y otras mujeres fueron profetas. Según Ibn Ḥazm (*Faṣl*, V/12), solo fue en su tiempo en Córdoba que alguien negó la posibilidad. Este argumento está basado en la interpretación de profeta (*nabī*) como alguien que recibe revelación e incluye mujeres, mientras que un mensajero (*rasūl*) es alguien que recibe revelación *y* la orden de predicar. Según al-Qurṭubī, Maryam era profeta (ver su comentario de Q3:42), mientras que Ibn Ḥaŷar (*Fatḥ*, II/1751) dice que Abū ʼl-Ḥasan al-Ašʿarī dijo que había seis profetas mujeres: Ḥawwā, Sāra, la madre de Mūsā, Ḥāŷar, Āsiya y Maryam. Sin embargo, ʿIyāḍ (*Ikmāl*, VII/440) dice que la mayoría cree que no son profetas, e Ibn Ḥaŷar cita a al-Karmānī diciendo que hay consenso sobre ello.

[268] ʿImrān, el padre de Maryam.

[269] Hermano de Maryam.

[270] Su historia aparece en Q33:37.

[271] El apodo (*kunya*) es ʻel padre de fulanoʼ o ʻla madre de fulanoʼ. En el Qurʼān solo aparece Abū Lahab, el tío del Profeta (saw).

[272] Los epítetos describen las características de alguien/algo.

[273] Ḏū ʼl-Qarnayn literalmente significa ʻdueño de los dos cuernosʼ, y se dice -que se llamaba así porque (i) tenía dos mechones de pelo que parecían cuernos; (ii) porque viajó a oriente y occidente; (iii) porque en sueños vio que agarraba cogió los extremos del sol; (iv) porque era el rey de Europa y Asia; y más opiniones. Ibn al-Ŷawzī (*Zād*, p.867) menciona cuatro opiniones sobre su identidad: (i) es ʿAbd Allāh bin al-Ḍaḥḥāk; (ii) Iskandar (Alejandro magno) y esto es lo elegido por al-Zamzamī y al-Suyūṭī; (iii) ʿAyyāš; y (iv) al-Ṣaʿb bin Ŷābir, del Yemen. Al-Qurṭubī (XI/32) menciona otros posibles candidatos: (i) Hermes; (ii) Hardes; (iii) Afridon.

	ʿĪsā y eso por lo mucho que viajó.[274]
145	Firʿawn ese es al-Walīd.[275] Luego el anónimo:[276] de la gente de Firʿawn, aquel que esconde
146	su fe y su nombre es Ḥizqīl.[277] Aquel que en [*Sūrat*] *Yāsīn* se convierte;
147	o sea, aquel que corre, su nombre es Ḥabīb.[278] Yūšaʿ bin Nūn -oh inteligente-
148	es el joven que acompaña a Mūsā ante el barco.[279]

---

[274] El epíteto de ʿĪsā era *al-masīḥ* (el mesías), que interpretaron de diferentes maneras. Algunos decían que venía de la raíz *s-y-ḥ* ‘viajar’ por lo mucho que viajaba; otros decían que venía de la raíz *m-s-ḥ* ‘frotar’ porque curaba a los enfermos frotándolos. También se dice que viene de *m-s-ḥ* pero con el significado de ‘tocado’, o sea ‘elegido’. Sin embargo, es más probable que simplemente sea una arabización del título hebreo *mashiah*, que significa ‘el elegido’.

[275] Quiere decir que faraón en la época de Mūsā se llamaba al-Walīd bin Muṣʿab bin al-Rayyān. Sin embargo, es difícil de saber si esto es verídico, pues parece estar basado en dichos de Ibn Isḥāq (m.151h) y no hay nada en el Qur’ān ni en los dichos del Profeta (saw) que lo confirme.

[276] Se refiere a la gente que aparece de manera anónima, como ‘hombre’, ‘mujer’, ‘persona’, etc. Al-Zamzamī solo selecciona a unos pocos siguiendo a al-Suyūṭī en *Itmām al-dirāya*. Sin embargo, hay libros especialistas en este tema, y los más importantes son de sabios andalusíes, como *Ğawāmiḍ al-asmā’ al-mubhama* del malagueño al-Suhaylī, *al-Takmīl wa ’l-itmām* del también malagueño Ibn ʿAskar, y *Ṣilat al-ŷamʿ* del valenciano Muḥammad bin ʿAlī.

[277] Se refiere a Q40:28 وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ ‘Dijo un creyente de la gente de faraón que escondía su fe…’.

[278] Se refiere a Q36:20 وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى ‘Del extremo de la ciudad vino uno hombre corriendo’.

[279] Se refiere a Q18:60 وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ لَا أَبْرَحُ حَتَّى أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا ‘Y cuando Mūsā dijo al joven: No pararé hasta llegar a la confluencia de los dos mares o haber andado mucho tiempo.’ Era el sobrino de Mūsā.

	¿Quiénes son esos dos en *Sūrat al-Mā’ida*?
149	Kālib y Yūšaʿ.[280] La madre de Mūsā es Yūḥāniḏ.[281] ¡Que no tengas dificultades!
150	¿Y quién es el siervo en [*Sūrat*] *al-Kahf*? Al-Jaḍir.[282] ¿Quién en ella fue su sangre derramada?
151	Me refiero al joven Ḥaysūr.[283] El rey en Su dicho: ‘Detrás de ellos había un rey’
152	es Hudad.[284] El Compañero del Mensajero en la cueva es al-Ṣiddīq, el que le siguió.[285]
153	Iṭfīr es al-ʿAzīz o Qiṭfīr.[286] El anónimo viene mucho

[280] Se refiere a Q5:23 قَالَ رَجُلَانِ مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِمَا ‘Dijeron dos hombres que temen [a Allāh] a quien Allāh bendijo’, y son Kālib bin Yūqina, el cuñado de Mūsā, y Yūšaʿ bin Nūn, sobrino de Mūsā.
[281] La madre de Mūsā aparece en Q28:7 y Q28:10.
[282] Se refiere a Q18:65-82 donde Mūsā se encuentra con un ‘siervo de Allāh’ que le lleva como discípulo, y es al-Jaḍir.
[283] En la historia de Mūsā y al-Jaḍir, al-Jaḍir ejecuta a un joven pues sabía que iba a causar grandes problemas para sus padres (Q18:80). Según al-Zamzamī, el joven se llamaba Ḥaysūr.
[284] En la misma historia en Q18:79, al-Jaḍir dañó los barcos de los pescadores porque sabía que el rey quería apropiarlos. Ese rey era Hudad bin Hudad.
[285] Se refiere al Compañero Abū Bakr al-Ṣiddīq que acompañó al Profeta Muḥammad (saw) en la migración (*hiŷra*) cuando fue revelado Q9:40 إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللهَ مَعَنَا ‘Cuando ambos estaban en la cueva y dijo a su compañero: “No estés triste, Allah está con nosotros”’.
[286] Se refiere a Q12:21-35 donde un noble egipcio compró a Yūsuf como esclavo hasta que este fue encerrado.

154	pero *al-Taḥbīr*[287] lo cubre casi todo así que intenta conseguirlo, ¡oh experto!
155	Coge de mí esto a pesar de mis defectos y no seas ni envidioso ni soberbio.
156	Al menos que encuentres un error, y entonces corrige lo incorrecto si puedes.
157	Después de esto se deben mandar bendiciones sobre el Profeta, sus familiares bienguíados
158	sus Compañeros, y sus seguidores sobre la buena guía hasta que llegue la hora.

تمت كتابة هذه التعليقات المختصرة على منظومة الزمزمي
في الليلة السادسة من جمادى الأولى سنة 1438
بعون الله ومنّه وكرمه. فالحمد لله
وصلّ اللهم على سيدنا
محمد وعلى آله وسلم
تسليماً كثيراً

[287] *Al-Taḥbīr fī ʿilm al-tafsīr* es el libro sobre estudios del Qur'ān compuesto por al-Suyūṭī y que él mismo resumió en la sección sobre estudios Qur'ānicos en *Itmām al-dirāya*.

Bibliografía

Abbāh, Muḥammad Fāl bin ʿAbd Allāh al-ʿAlawī al-Šinqīṭī, *Ḥuliy al-tarāqī min maknūn ŷawāhir al-marāqī* (2 tomos). Dār Ibn Ḥazm, Beirut, 2017.

Abū Nuʿaym Aḥmad bin ʿAbd Allāh al-Aṣbahānī (m.430h), *Ḥilyat al-awliyā' wa ṭabaqāt al-aṣfiyā'*. Maktaba al-Jānŷī, Cairo, 1996.

al-Ajḍarī, ʿAbd al-Raḥmān bin Muḥammad (m.983h), *al-Ŷawhar al-maknūn fī ṣadaf al-ṯalāṯa al-funūn* (con al-Jadīm, *Ṭurra ʿalā'l-ŷawhar al-maknūn* en los márgenes). Dār al-Taysīr li 'l-Našr wa 'l-Taysīr, Mauritania.

al-Anbārī, Muḥammad bin al-Qāsim (m.327h), *al-Aḍdād*. Al-Maktaba al-ʿAṣriyya, Beirut, 1987.

al-Aṣfahānī, al-Rāğib al-Ḥusayn bin Muḥammad (m.502h), *Muʿŷam mufradāt alfāẓ al-qur'ān*. Dār al-Fikr, Beirut.

al-ʿAskarī, Abū Hilāl al-Ḥasan bin ʿAbd Allāh (m.c.395h), *al-Furūq al-luğawiyya*. Dār al-ʿIlm wa 'l-Ṯaqāfa, Cairo.

Al-Badawī, Majlūf bin Muḥammad (m.1295h), *Ḥāšiya ʿalā šarḥ ḥilyat al-lubb al-maṣūn* (con al-Damanhūrī, *Ḥilya*, en los márgenes). Maktaba al-Yemen al-Kubrā, Sanaa.

al-Bağawī, al-Ḥusayn bin Masʿūd (m.516h), *Maʿālim al-tanzīl fī tafsīr al-qur'ān*. Dār Ibn Ḥazm, Beirut, 2002.

al-Balansī, Muḥammad bin ʿAlī (m.782h), *Ṣilat al-ŷamʿ wa ʿā'id al-taḏyīl li-mawṣūl kitābay al-iʿlām wa 'l-takmīl* (2 tomos). Dār al-Gharb al-Islāmī, Beirut, 1991.

Balāsī, Muḥammad al-Sayyid ʿAlī, *al-Muʿarrab fī'l-qur'ān al-karīm: dirāsa ta'ṣīliyya dālāliyya*. Ŷamʿiyya al-Daʿwa al-ʿĀlamiyya al-Islāmiyya, Benghazi, 2001.

al-Bannānī, ʿAbd al-Raḥmān bin Ŷād Allāh (d.1198h), *Ḥāšiya al-ʿallāma al-bannānī ʿalā šarḥ al-ŷalāl šams al-dīn muḥammad bin aḥmad al-maḥallī ʿalā matn ŷamʿ al-ŷawāmiʿ*. Dār al-Fikr, Beirut, 2000.

Bilʿālim, Muḥammad Bāy (m.1430h), *Zād al-sālik šarḥ ashal al-masālik*. Dār Ibn Ḥazm, Beirut, 2008.

Cortés, Julio, *Diccionario de árabe culto moderno*. Gredos, Madrid, 1996.

al-Damanhūrī, Aḥmad bin ʿAbd al-Munʿim (m.1192h), *Ḥilyat al-lubb al-maṣūn ʿalā 'l-ŷawhar al-maknūn* (en los márgenes de al-Badawī, *Ḥāšiya*). Maktaba al-Yemen al-Kubrā, Sanaa.

al-Dānī, Abū ʿAmr ʿUṯmān bin Saʿīd (m.444h), *al-Muqniʿ fī rasm maṣāḥif al-amṣār maʿa kitāb al-nuqaṭ*. Al-Markaz al-Almānī li 'l-Abḥāṯ al-Šarqiyya, Beirut, 2009.

al-Ḏahabī, Šams al-Dīn Muḥammad bin Aḥmad (m.748h), *Maʿrifat al-qurrā' al-kibār ʿalā 'l-ṭabaqāt wa 'l-aʿṣār* (2 tomos). Mu'assasat al-Risāla, Beirut, 1988.

Fatḥ Allāh, Ḥamza (m.1337h, *al-Aṣl wa'l-bayān li-muʿarrab al-qur'ān*. Dār al-ʿUlūm al-ʿUlyā, Cairo.

Al-Ḥabašī, Abū Bakr bin Aḥmad bin Ḥusayn al-ʿAlawī (m.1374h), *al-Dalīl al-mušīr ilā fulk asānīd al-ittiṣāl bi ʼl-ḥabīb al-bašīr ṣallā ʼllāhu wa sallama ʿalayhi wa ʿalā ālihi ḏawī ʼl-faḍl al-šahīr wa ṣaḥbihi ḏawī ʼl-qadr al-kabīr*. Al-Maktaba al-Makkiyya, Makka, 1997.

al-Ḥākim, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad bin ʿAbd Allāh (m.405h), *al-Mustadrak ʿalā ʼl-ṣaḥīḥayn* (5 tomos). Dār al-Ḥaramayn, Cairo, 1997.

Ibn Abī Zayd, *Compendio de derecho islámico [Risāla fī-l-Fiqh]* (traducción y estudio Jesús Riosalido). Editorial Trotta, Madrid, 1993.

- *La Risala tratado de creencia y derecho musulmán* (trad. ʿAlī Laraki). Kutubia Mayurqa, Palma de Mallorca, 1999.

Ibn al-ʿArabī, Muḥammad bin ʿAbd Allāh al-Muʿāfirī (m.543h), *al-Masālik fī šarḥ muwaṭṭa’ Mālik* (8 tomos). Dār al-Ğarb al-Islāmī, Beirut, 2007.

- *al-Nāsij wa ʼl-mansūj fī ʼl-qur’ān al-karīm* (2 tomos). Maktaba al-Ṯiqāfa al-Dīniya, Cairo.

Ibn ʿAskar, Muḥammad bin ʿAlī al-Ğassānī (m.636h), *al-Takmīl wa ʼl-itmām li-kitāb al-taʿrīf wa ʼl-iʿlām*. Dār al-Fikr al-Muʿāṣir, Beirut, 1997.

Ibn ʿĀšūr, Muḥammad al-Ṭāhir, *al-Taḥrīr wa ʼl-tanwīr* (30 tomos). Al-Dār al-Tūnisiyya li ʼl-Našr, Tunis, 1984.

Ibn al-Aṯīr, Maŷd al-Dīn al-Mubārak bin Muḥammad (m.606h), *al-Nihāya fī ğarīb al-ḥadīṯ wa ʼl-aṯar*. Dār Ibn al-Ŷawzī, Damam, 1425.

Ibn ʿAṭiyya, Abū Muḥammad ʿAbd al-Ḥaqq al-Andalusī (m.541h), *al-Muḥarrar al-waŷīz fī tafsīr al-kitāb al-ʿazīz*. Dār Ibn Ḥazm, Beirut, 2002.

Ibn Ḥaŷar, Aḥmad bin ʿAlī, al-ʿAsqalānī, *Fatḥ al-bārī bi šarḥ ṣaḥīḥ al-bujārī* (3 tomos). Bayt al-Afkār al-Dawliyya, Ammān, 2004.

Ibn Ḥazm, ʿAlī bin Aḥmad al-Qurṭubī (m.456h), *al-Faṣl fī ʾl-milal wa ʾl-ahwāʾ wa ʾl-niḥal* (5 tomos). Maktabat al-Salām al-ʿĀlamiyya.

Ibn Jāluwayh, al-Ḥusayn bin Aḥmad (m.370h), *Mujtaṣar fī šawwāḏ al-qurʾān min kitāb al-badiʿ*. Al-Markaz al-Almānī li ʾl-Abḥāṯ al-Šarqiyya, Beirut, 2009.

Ibn Manẓūr, Ŷamāl al-Dīn Muḥammad bin Makram al-Ifrīqī (m.711h), *Lisān al-ʿarab* (4 tomos). Muʾasssasat al-Aʿlamī li ʾl-Maṭbūʿāt, Beirut, 2005.

Ibn Rušd (abuelo) al-Qurṭubī, Abū ʾl-Walīd Muḥammad bin Aḥmad (m.520h), *al-Muqaddimāt al-mumahhidāt li bayān mā ʾiqtaḍathu rusūm al-mudawwana min al-aḥkām al-šarʿiyyāt wa ʾl-taḥṣīlāt al-muḥkamāt li-ummuhāt masāʾilihā al-muškilāt* (3 tomos). Dār al-Ğarb al-Islāmī, Beirut, 1988.

Ibn al-Ŷawzī, Abū ʾl-Faraŷ ʿAbd al-Raḥmān bin ʿAlī (m.597h). *Zād al-masīr fī ʿilm al-tafsīr*. Dār Ibn Ḥazm, Beirut, 2002.

Ibn al-Ŷazarī, Šams al-Dīn Muḥammad bin Muḥammad (m.833h), *Ğāyat al-nihāya fī ṭabaqāt al-qurrāʾ* (3 tomos). Maktaba Ibn Taymiyya, Cairo.

Ibn Ŷuzzay, Abū ’l-Qāsim Muḥammad bin Aḥmad al-Kalbī (m.741h), *Taqrīb al-wuṣūl ilā ʿilm al-uṣūl*. Dār al-ʿAwāṣim, Algiers, 2013.

- *al-Tashīl li ʿulūm al-tanzīl*. Al-Muntadā al-Islāmi, Sharja, 2012.

ʿIyāḍ bin Mūsā al-Yaḥṣubī (m.544h), *Ikmāl al-muʿlim bi-fawā’id muslim* (9 tomos). Dār al-Wafā’, Cairo, 1998.

al-Jadīm, Muḥammad al-Ḥasan bin Aḥmadū al-Yaʿqūbī, *Ṭurra ʿalā’l-ŷawhar al-maknūn fī ṣadaf al-ṯalāṯa al-funūn* (en los márgenes de al-Ajḍarī, *al-Ŷawhar al-maknūn*). Dār al-Taysīr li ’l-Našr wa ’l-Taysīr, Mauritania.

Jārūf, Muḥammad Fahd, *al-Muyassar fī ’l-qirā’āt al-ʿašar al-mutawātira min ṭarīq ṭayyiba al-našar wa ’l-qirā’āt al-arbaʿ al-šāḏḏa wa tawjīhihā*. Dār Ibn Kaṯīr, Damascus, 2016.

Jeffery, Arthur, *The Foreign Vocabulary of the Qur’ān*. Oriental Institue, Baroda, 1938.

Mājlūf, Muḥammad bin Muḥammad (m.1360h), *Šaŷarat al-nūr al-zakiyya fī ṭabaqāt al-mālikiyya*. Dār al-Fikr, Beirut.

al-Marğīnānī, ʿAlī bin Abī Bakr (m.593h), *al-Hidāya šarḥ bidāyat al-mubtadi’* (4 tomos). Dār Iḥyā’ al-Turāṯ al-ʿArabī, Beirut.

Melara Navio, Abdel Ghani, *El Noble Corán y su traducción comentario en lengua española*. Complejo del Rey Fahd para la impresión del texto del Corán, Madina, 1417h.

al-Qalqamī, Muḥammad ʿAbd Allāh bin Aḥmad bin Abbāt al-Šinqīṭī, *Bulūğ al-ğaya fī naẓm al-nuqāya fī ʿilm al-balāğa*. Markaz Naŷībawayh, Cairo, 2017.

al-Qaraḍāwī, Yūsuf, *Fiqh al-ŷihād dirāsa muqārana li-aḥkāmihi wa falsafatihi fī ḍaw' al-Qur'ān wa 'l-sunna*. Maktaba Wahba, Cairo, 2009.

al-Qarāfī, Šihāb al-Dīn Aḥmad bin Idrīs (m.684h), *Šarḥ tanqīḥ al-fuṣūl fī ijtiṣār al-maḥṣūl*. Al-Maktaba al-Azhariyya li 'l-Turāṯ, Cairo.

Al-Qazwīnī, al-Jaṭīb Muḥammad bin ʿAbd al-Raḥmān, *al-Īḍāḥ fī ʿulūm al-balāğa al-maʿānī wa 'l-bayān wa 'l-badīʿ*. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, Beirut, 2003.

Al-Qurṭubī, Muḥammad bin Aḥmad al-Anṣārī, *al-Ŷāmiʿ li-aḥkām al-Qur'ān* (21 tomos). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, Beirut, 1996.

al-Rāzī, Fajr al-Dīn Muḥammad bin ʿUmar (m.606h), *Mafātīḥ al-ğayb* (32 tomos). Dār al-Fikr, Beirut, 1981.

al-Šāh Walī Allāh Aḥmad bin ʿAbd al-Raḥīm al-Dahlawī (m.1176h), *al-Fawz al-kabīr fī uṣūl al-tafsīr*. Dār al-Bašā'ir al-Islāmiyya, Beirut, 2005.

al-Sakkākī, Abū Yaʿqūb Yūsuf bin Muḥammad, *Miftāḥ al-ʿulūm*. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, Beirut, 2000.

al-Šinqīṭī, Muḥammad Ḥabīb Allāh bin Aḥmad Māyābī al-Ŷakanī (m.1362h), *Zād al-muslim fīmā 'ttafaqa ʿalayhi 'l-bujārī wa muslim* (6 tomos). Dār Iḥyā' al-Kutub al-ʿArabiyya, Cairo.

al-Suhaylī, ʿAbd al-Raḥmān bin ʿAbd Allāh (m.581h), *al-Taʿrīf wa ʾl-iʿlām fīmā ubhim fīʾl-Qurʾān min al-asmāʾ wa ʾl-aʿlām*. Dār al-Fikr al-ʿArabī, Beirut, 1988.

al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān (m.911h), *Itmām al-Dirāya li qurrāʾ al-nuqāya*. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, Beirut, 2013.

- *al-Itqān fī ʿulūm al-Qurʾān*. Muʾassasat al-Risāla Nāširūn, Beirut, 2008.
- *al-Muhaḏḏab fī ʾl-muʿarrab*. Al-Mawrid, Bagdad, 1971.
- *Šarḥ ʿuqūd al-ŷamān fī ʿilm al-maʿānī wa ʾl-bayān*. Dār al-Fikr.
- *al-Taḥbīr lī ʿulūm al-tafsīr*. Dār al-Manār, Cairo, 1986.

al-Ṭabarī, Abū Ŷaʿfar Muḥammad bin Ŷarīr (m.310h), *Ŷāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-qurʾān* (26 tomos). Dār Hajar, Giza, 2001.

al-Talamsānī, al-Šarīf Muḥammad bin Aḥmad (m.771h), *Miftāḥ al-wuṣūl ilā bināʾ al-furūʿ ʿalā ʾl-uṣūl*. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, Beirut, 1996.

al-Ṭayyār, Musāʿid bin Sulaymān, *al-Muḥarrar fī ʿulūm al-qurʾān*. Wizārat al-Awqāf wa ʾl-Šuʾūn al-Islāmiyya, Qatar, 2013.

- *Šarḥ muqaddimat al-tashīl li ʿulūm al-tanzīl liʾbn Ŷuzzay*. Dār Ibn al-Ŷawzī, Damam, 1432h.

al-Wāḥidī, Abū ʾl-Ḥasan ʿAlī bin Aḥmad (m.468h), *Asbāb al-nuzūl*. Dār al-Ḥadīṯ, Cairo, 1996.

- *al-Tafsīr al-basīṭ* (26 tomos). Ŷāmiʿat al-Imām Muḥammad bin Saʿūd al-Islāmiyya, Riyadh, 1430h.

al-Ŷaṣṣāṣ, Aḥmad bin ʿAlī al-Rāzī (m.370h), *al-Fuṣūl fī ʾl-uṣūl* (3 tomos). Wizārat al-Awqāf wa ʾl-Šuʾūn al-Islāmiyya, Kuwait, 1994.

al-Ŷawharī, Ismāʿīl bin Ḥammād (m.398h), *Tāŷ al-luğa wa ṣiḥāḥ al-ʿarabiyya*. Dār al-Ḥadīṯ, Cairo, 2009.

al-Zamajšarī, Ŷar Allāh Maḥmūd bin ʿUmar (m.538h), *al-Kaššāf ʿan ḥaqā'iq al-tanzīl wa ʿuyūn al-aqāwīl wa wuŷūh al-ta'wīl*. Dār al-Maʿrifa, Beirut, 2005.

al-Zarkašī, Badr al-Dīn Muḥammad bin ʿAbd Allāh (m.794h), *al-Burhān fī ʿulūm al-qur'ān* (4 tomos). Maktaba Dār al-Turāṯ, Cairo.

al-Zurqānī, Muḥammad bin ʿAbd al-Bāqī (m.1122h), *Šarḥ al-Zurqānī ʿalā muwaṭṭa' al-imām Mālik* (4 tomos). Dār Iḥyā' al-Turāṯ al-ʿArabī, Beirut, 1997.